COMMUNIO VIATORUM

A THEOLOGICAL QUARTERLY PUBLISHED
BY THE ECUMENICAL INSTITUTE OF THE COMENIUS
FACULTY OF PROTESTANT THEOLOGY, PRAGUE

EDITORS: J. L. HROMÁDKA AND J. B. SOUČEK
MANAGING EDITOR: LUDĚK BROŽ

VOLUME II

1959

PRINTED IN CZECHOSLOVAKIA

EDITORIAL

Zwei Namen stehen über dem Tor zu dem ökumenischen neuen Jahr 1959: yborg und Frankfurt. Beide Namen bezeichnen Konferenzen, die unter dem ichen der Neuheit stehen. Die Konferenz europäischer Kirchen in Nyborg ar eigentlich die erste einigermassen vollständige Verwirklichung und bis f weiteres der Höhepunkt eines mehrjährigen Bestrebens einer Anzahl von onieren, die von dem unzweifelhaften Bedürfnis bewegt waren, die gemeinmen Aufgaben und die durch geographische und kulturelle Verwandschaft dingte geschichtliche Sendung der europäischen Kirchen konkret zum Ausuck zu bringen. Auch die Frankfurter Konferenz für Verständigung zwiien Ost und West hatte Vorgänger und Bahnbrecher in verschiedenen vorrigen Begegnungen, und auch sie war, wie wir hoffen, ein Anfang der chlichen Arbeit auf einem Gebiet, das in unserer Zeit besonders in den rdergrund tritt.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, dass die beiden Konferenzen hts anderes gemeinsam hatten als die unmittelbare Zeitfolge und ausserm noch eine kleine Anzahl gemeinsamer Teilnehmer. Die Unterschiede wai wirklich gross. Während in Frankfurt die offiziell beauftragten Vertreter er Kirchen zusammenkamen, sassen in Frankfurt an einem Tisch einfache chliche Arbeiter und theologische Lehrer, die durch dasselbe Anliegen zunmengebracht wurden, durch den Willen, die Hindernisse an dem Wege Verständigung nicht nur der Kirchen, sondern auch der verschiedenen itischen Überzeugungen wegräumen zu helfen. In Nyborg waren nur Verter der Kirchen aus Europa, in Frankfurt kam dieses geographische Kriium nicht zur Geltung. In Nyborg handelte es sich um eine Konferenz mit iau festgesetztem Programm und mit dem Ziel, eine angemessene und tragige Organisationsgrundlage zu bilden, in Frankfurt lag der Schwerpunkt

in Gesprächen und Gedankenaustausch ohne irgendwelches Bestreben, ein Organisation zu schaffen.

Trotzdem aber wird es zum wahren Verständnis und zur richtigen Be leuchtung beider Konferenzen dienlich sein, wenn wir sie im Zusammenhan sehen. Bei dem Vergleich können die Licht- und Schattenseiten, die Vorzüg und Mängel beider Konferenzen schärfer und markanter gesehen werden.

Vorzüge und Schattenseiten von Nyborg.

Bischof D. Hanns Lilje, einer der Einberufer der Konferenz, stellte zur Schluss ausdrücklich fest, dass die Konferenz gelungen ist. Viele Stimme sagten, dass sie schön war. Über die Vorzüge und das Anziehende dieser Kon ferenz wurde auch schon manches geschrieben. Und gewiss, es gab viele un wichtige Vorzüge. Schon der Tagungsort mit seiner Atmosphäre hat zum Ge lingen beitragen. Und die Tatsache der Konferenz selbst, die Möglichkeit zu Begegnung vieler Brüder aus verschiedensten Enden Europas war nicht minde schön und bedeutungsvoll. Vieles, was hier gesagt wurde, war ohne Zweif ein rechtes Wort in rechter Zeit, und wird diese Bedeutung auch für di Zukunft behalten. Grosse positive Bedeutung hat auch die Entscheidung, in Rahmen Europas beisammen als Brüder zu bleiben. Diese Entscheidung kan auch durch eine freilich provisorische Organisation zum Ausdruck. Trotzdem war all das Gute nicht ohne wesentliche Schönheitsfehler. Sie mögen dem ersten Blick entgangen sein, aber sie waren derart und hatten so tiefe Wur zeln, dass sie nicht nur einen bedeutsamen Mangel darstellen, sondern auch den Eltern und Pflegern dieses Kindes eine Krankheit anzeigen, die im künf tigen Wachsen vielleicht eine ernste Gefährdung bedeuten könnte.

Diese Mängel und Gefahren hängen schon mit der Thematik der Konfe renz zusammen. Die Vorbereiter suchten wohl ein Hauptthema, das bedeuten und gewichtig ist, aber bei dem ein Minimum von Kontroversfragen zu er warten wäre. Von diesem Gesichtspunkt war das Thema von der Lage un Aufgaben der Kirchen im heutigen säkularisierten Europa gut geeignet. Di gewählten Unterthemen waren nicht nur interessant, sondern behandelte gewichtige Fragen, vor die die Kirchen Europas in der Gegenwart gestel sind. Und diese Problematik ist in allen Ländern und in beiden heutigen Hälf ten Europas wesentlich die gleiche. Nur dass die Konzentrierung auf diese Thema dazu führte und in dem grossen Zeitbedrängnis fast notwendig füh ren musste, dass man einer noch dringlicheren Frage und Aufgabe der Kir chen fast keine Aufmerksamkeit widmete. Vor diese Frage ist die Kirche durc die Existenz der Massenvernichtungswaffen gestellt, und sie ist im Hinblic nicht nur auf die gegenwärtige internationale und politische, sondern auc

uf die theologische Lage höchst dringlich. Die Kirchen, und ganz besonders ie Kirchen in Europa, sind heute vor höchst wichtige Entscheidungen gestellt. n Anbetracht dieses Tatbestandes muss man sagen, dass die ausschliessliche usrichtung auf jenen Fragenkomplex ein Entweichen vor dieser Lebens- age bedeutete. Es ist wahr, dass dadurch ein im grossen und ganzen ruhiger erlauf der Konferenz ermöglicht wurde, es ist auch wahrscheinlich, dass die n Nyborg vertretenen Kirchen zu einer klaren Entscheidung in dieser Sache nnerlich nicht vorbereitet waren. Aber ist es nicht ein beunruhigendes und ur Busse rufendes Symptom, wenn es wahr sein sollte, dass die ruhige und reundliche Atmosphäre einer solchen christlichen Konferenz nur dadurch zu rhalten ist, dass man in einer dringlichen Lebensfrage nur gemeinsam — chweigt? Man kann zwar sagen, dass nicht ganz geschwiegen wurde, dass in er Schlussfassung des Berichtes des vierten Ausschusses die Sätze erscheinen: Es ist Aufgabe der Kirchen zu beten und zu arbeiten, dass alle Atommächte uf den Gebrauch der Atomwaffen unter effektiven internationalen Kontrolle erzichten, und dass die Völker Europas und der ganzen Welt von der Be- rohung des Atomkrieges befreit werden. Europa soll zur Basis der friedli- hen Zusammenarbeit aller Völker und nicht zur Basis der Vernichtung des ebens dienen.« Diese Sätze sind aber im Vergleich mit vielen Äusserungen es Weltkirchenrates und anderer kirchlichen Gremien sehr lahm, obgleich an gerade in diesem Jahr 1959 und gerade in Europa allen Anlass hätte, och eindeutiger und nachdrücklicher als früher zu reden. Darüber hinaus urde diese Schlussfassung erst im Plenum auf Vorschlag der ungarischen elegation angenommen. Der ursprüngliche in dem Ausschuss angenommene ext war noch bedeutend ausdrucksloser. Die fast einmütige Annahme des ngarischen Vorschlages dürfte nicht ohne Zusammenhang mit dem früheren uftreten der ungarischen Delegation in anderen Fragen geschehen sein. Ein ndpunkt oder vielleicht ein Ausrufezeichen hinter jener Entscheidung es Plenums wurde durch die Annahme des Vorschlages des Generalsekre- irs des Weltkirchenrates Dr. W. A. Visser't Hooft geschrieben, der die Not- endigkeit betonte, den unentwickelten Völker zu helfen. Dieser Schatten, der uf die Nyborger Konferenz von der Unentschiedenheit und Unreife der ver- issten Kirchen Europas fiel, ist besonders scharf auf dem Hintergrund der rankfurter Treffens sichtbar, wo gerade jene Grundfrage der heutigen Mensch- eit und der heutigen Kirche einen Hauptgegenstand der Verhandlungen bil- ete.

Von kleinerem Gewicht, aber auch nicht ganz bedeutungslos sind einige ndere Schatten, die man in Nyborg beobachten konnte. Schon zur Auswahl er Redner könnte man einiges bemerken. Nur zu dem letzten Unterthema

über die Gemeinsamkeit des Erbes und der Verantwortung für dieses Erbe hat einem »westlichen« auch einen »östlichen« Redner eingeladen. Wie zu erwarten war, hat die Erfahrung gezeigt, dass das in keiner Weise zum Schaden war, sondern im Gegenteil eine fruchtbare Polarität in das Gespräch brachte. Wäre es nicht gut gewesen, wenn auch zu einem weiteren Thema, z. B. über das Ende des Konstantinischen Zeitalters, auch ein »östlicher« Referent eingeladen worden wäre? Auch zu dem an sich so entsagungsvollen Dienst der Vorsitzenden und Sekretäre der Ausschüsse könnten und sollten mehrere Brüder aus dem »Osten« vorgesehen werden. Als auf Grund eines im Plenum von einem deutschen Bruder vorgetragenen Vorschlages eine Verbesserung eintrat, hat sich das nach übereinstimmender Meinung aller Beteiligten sehr gut bewährt. Wäre es nicht glücklicher gewesen, wenn schon bei der Vorbereitung auf solche Gesichtspunkte mehr gedacht hätte? Es ist wohl wahr, dass man über die sprachliche und andere persönliche Eignung bei manchen Namen nicht im Klaren war, aber es wäre doch möglich gewesen, die notwendigen Klärungen an Ort und Stelle zu erreichen. In dieser Weise wäre der wohl nicht beabsichtigte Eindruck vermieden werden können, dass auch in diesen technischen Fragen eine gewisse Ungleichheit des Vorgehens stattfindet.

Die Frage des Verhältnisses der europäischen Konferenz zum Weltkirchenrat wurde besonders von der ungarischen Delegation vorgebracht. Sie hat auf das ursprüngliche Anliegen der Bahnbrecher dieser Konferenz hingewiesen, sie zwar in einem freundschaftlichen Verhältnis zum Weltkirchenrat, aber organisatorisch völlig unabhängig davon zu halten und erhalten. Ein Grund dafür war durch den Umstand gegeben, dass an der Konferenz auch manche Kirchen teilgenommen haben, die keine Mitglieder des Weltkirchenrates sind (z. B. die Kirchen in der UdSSR, die Tschechoslowakische Kirche u. a.). Die Nyborger Tagung aber wurde von einem der Sekretäre des Weltkirchenrates technisch (sehr gut) vorbereitet, der auch künftighin als Sekretär der Konferenz fungieren soll. Man kann darüber diskutieren — und es wurde auch in Nyborg darüber diskutiert — inwiefern dieser Umstand eine Abhängigkeit der Europäischen Konferenz von dem Weltkirchenrat ausdrücken soll. Es ist heute kaum möglich ein endgültiges Urteil darüber auszusprechen. Wenn wir aber auf dieser Stelle über die Mängel von Nyborg reden, kann auch dieser Umstand nicht unerwähnt bleiben. Die Europäische Konferenz wird ohne Zweifel ihre besondere Sendung desto besser ausüben können, je mehr sie auch für die Zukunft von jeder Andeutung einer Beeinflussung verschont bleibt. Gerade eine heute schon so feste und einflussreiche Institution als der Weltkirchenrat könnte — schon infolge ihres Charakters als Institution — auch gegen Willen als eine Hemmung für freie Behandlung der besonderen europäischen Probleme wirken.

Auch diese Problematik, und man kann ruhig sagen: diese Belastung ist auf dem Hintergrund der Frankfurter Konferenz ganz besonders deutlich. Auf der anderer Seite eben diese Konferenz für die Verständigung zwischen Ost und West, wo sich die Vertreter der verschiedenen Kirchen begegneten mit dem einzigen Wunsch die brennenden Probleme von heute in aller Aufrichtigkeit und bewusst der christlichen Verantwortung zu besprechen, ist in mancher Hinsicht zum Wegweiser für die Arbeit aller ähnlichen ökumenischen Begegnungen der Zukunft geworden.

Aussichten.

Die erwähnten und die anderen Mängel der Europäischen Konferenz bedeuten nicht, dass sie nicht grosse Vorzüge hätte. Schon die Zahl der dort vertretenen Kirchen gehört dazu, noch mehr aber der gute Wille, eine zuverlässige Grundlage zu weiterer Arbeit zu schaffen und nicht zum Letzten auch die aufrichtigen Worte der Reue und Busse dafür, dass gerade die europäischen Kirchen nicht immer ihrer Pflicht und Sendung der Zeugen treu waren, je dass sie ihr auch heute nicht treu sind. Hier ist ein tragfähiger Grund und Ausgangspunkt. Darin begegneten die zwei Konferenzen, sie sind in dieser Hinsicht kein Gegensatz, sondern ergänzen einander. Es wird sich darum handeln, dass sie mit diesem Licht auch in der Zukunft leuchten.

Zum Anfang haben wir gesagt, dass die beiden Konferenzen ein Tor zu einem neuen Jahr der kirchlichen Zusammenarbeit bilden. Wenn sie ihrer wahren Aufgabe treu sind, gibt es eine berechtigte Hoffnung, dass beide in einer ernsten Stunde und einer verwickelten Lage zu zuverlässigen Leuchttürmen werden, die den Schifflein der Kirchen den Weg in den sicheren Hafen zeigen können. Wenn es nicht so sein sollte, dann könnte man von keiner der beiden Konferenzen sagen, dass sie gelungen ist. B. P.

It may be interesting and useful if some impressions of the »Frankfurt Conference for Understanding between East and West« are given here. It was not a very large gathering as numbers go, but its membership was certainly significant. There were the German brethren of the Church Brotherhoods who were initiators of the meeting, some representatives of the historic peace churches of the English — speaking countries (The Society of Friends, the Church of the Brethren, Mennonites) and a number of other decided pacifists from Western Europe and in addition a number of Christians from Eastern Europe (Hungary, Soviet Union and Czechoslovakia) who are connected with the Prague Christian Peace Conference. It was a continuation of a similar encounter in Bückeburg, Germany, in August, 1958, and in some measure also a development of the work of the so-called Puidoux Conference in which the historic peace churches and Christian peace workers of a different background seek mutual understanding and ways to concrete cooperation.

It was said in Frankfurt by a member of the British Society of Friends that it is the great significance of these encounters that for the first time after many years, nay centuries, the two great streams of the Reformation seek ways to each other. He did not mean the usual denominational differences of Lutherans, Calvinist, Anglicans and the like, but the much more essential difference between the majority stream which concentrated on preaching the word of forgiveness of sins and on administering the sacraments and which continued to see the church as an institution in some way including the whole population (what the Germans call the »Volkskirche«), and the other stream which for centuries remained in opposition, emphasizing obedience to the will of God and seeing in the church first of all a fellowship of personal dedication to the authority of the Lord of Mercy and Prince of Peace. The concrete dividing line was always the relation to political authority and particularly to the problem of participation in wars. This aspect seemed very near to us because we have learned to understand ever more fully that the particular feature of the Unitas Fratrum of Bohemia was that within this community the motives of these two types of Reformation remained in mutual conversation through the whole 16th century. This was shown particularly by the research work of Dr. Amedeo Molnár, and evidently it is a very valuable heritage of the Bohemian Reformation. It seems that it is again very relevant today because all experience points to the fact that the old opposition and exclusive strangeness of the two streams no longer corresponds to the urgent needs and tasks of Christendom in the present situation.

The new encounter of these two streams certainly is not without its problems and difficulties. Those who took part in the former meetings of the

'uidoux« type know no doubt more about it than we who have for the first ne personally experienced such a kind of conversation in Frankfurt. But it as quite clear that it is not quite easy for those coming from the historic ace churches to understand and to approve what some of them call the »si- ation ethics« formulated perhaps most precisely by Karl Barth and broadly spiring the peace effort of the circles represented by the German brother- oods but also by the Prague Christian Peace Conference. It seems to them at it is not consistent enough to base the peace effort only on an analysis (or even spiritual insight in) the actual situation, for example of the utter nselessness and criminality of war waged in the atomic age; is it not neces- ry to condemn in principle any war, in any age and under any technical or her circumslances? On the other hand those coming from the other tradition rhaps ask whether the radical and absolute rejection of any participation any war on the part of relatively small groups in the English-speaking untries has not been, in a way, digested by public opinion and so made relatively sy, and not very effectve. Is it not connected with greater risks and at the same me of greater practical importance to say: whatever was and is my opinion on ars in other times and under other conditions, in the present situation I cannot t say my firm »no« to any war which I can visualize? These questions were t discussed in Frankfurt at any length; most likely they were subjected to serious examination at former gatherings of a similar kind. But they were early enough in the background of some discussions. For exaple, some of e English-speaking brethren would have preferred that point 2 of the al resolution or communiqué (see in the documents at the end of this mber) should stand in the first place. It seemed to them that the condem- tion of at least atomic war in principle should be the starting point, which the concrete recommendation to keep Central Europe free from omic weapons would be the corollary. The German Brethen who have mainly afted the resolution have even in this case preferred to emphasize the judg- ent on the quite concrete situation in Europe, and the final text of the reso- tion remained as originally drafted.

These differences were not in any way detrimental to the work of the nference. All participants were joyfully thankful that both streams have t only entered into conversation but have become very near to each other all practical purposes. Their common aim was not only to work for awak- ing all Christian to the full understanding of the sinfulness of war in this omic age, but also to do everything possible to break down walls of distrust d hostility between not only the churches but also the nations. This came be expressed in the strong condemnation of the cold war and in the re-

commendation to further the work of the Prague Christian Peace Conferenc
But even more important was the spirit of brotherhood and understandin
which prevailed in the gathering. In this spirit it was possible to discuss an
significantly to clarify some difficult problems. In this respect a very out
spoken and clear report of one of the Hungarian brethren about the back
ground and significance of the Hungarian crisis of 1956 was gratefully, an
with understanding, received as a great help to outsiders for understanding bette
these tragic events. This spirit helped all of us to be strengthened in our de
termination to do, each on his own place, everything in our power for further
ing understanding, and to approach the problems and difficulties of eac
other with brotherly openness and humbleness of spirit. Because of that, thi
meeting which was without any outward splendour or wide publicity ha
the possibility to be a very real step towards promoting real and intimat
understanding between the churches and nations.

J. B. S

Christlicher Glaube - wissenschaftliches Denken - Gesellschaftliche Zielsetzungen

EMIL FUCHS

I.

In seinem Nachwort zu Hromádkas umfänglich kleinem, inhaltlich mächgem Büchlein »Evangelium für Atheisten« sagte Karl Barth: »Die Einheit r Gemeinde ist überall da kräftig, wo es ihr im Westen oder im Osten um ott und nur um Gott und ebendarum um den Menschen und nur um den enschen geht.« (Hromádka, Evangelium für Atheisten, Zeitbuchreihe »Unrwegs«, Käthe Vogt Verlag Berlin 1958 S. 83).

Der marxistisch denkende Mensch wird hier sagen, es geht »um den Menhen und nur um den Menschen« und damit nicht um Gott. Sobald es um ott geht, wird erstens die gesellschaftliche Verantwortung des Menschen durch abgeschwächt, dass über das Gesellschaftsleben eine Autorität gestellt ird, aus deren Macht seine Gestaltungen stammen — oder wenigstens mit dingt sind — und also Punkte gegeben sind, an die der Mensch nicht rühren rf.

Zweitens wird des Menschen Selbständigkeit gefährdet, da ja auch über n und seine ethischen Entscheidungen eine göttliche Autorität gestellt wird. ür die Entwicklung aber ist es nötig, dass er weiss, wie sehr seine eigene eie, selbständige Tat alles bedeutet, wie er gefordert ist, der mündige Mensch sein, der sein Schicksal selbst gestaltet.

So hat schon Kant in seiner Schrift »Religion innerhalb der Grenzen der inen Vernunft« unterschieden zwischen der philosophischen und religiösen altung. Die erstere weiss, dass die Sittlichkeit des Menschen darauf beruht, ss er sein Gesetz aus sich selbst, aus dem nimmt, was seine Vernunft bimmt. Der religiöse Mensch nimmt diese Gesetze als ihm einem Gott aus ferlegt. Dies erkennt Kant nur als eine zu überwindende pädagogische rm des Darstellens an.

Der dritte Anstoss des wissenschaftlich denkenden Menschen gegenüber m Gottesglauben ist der Verdacht, dass man die »Hypothese« Gott immer eder da einsetzt, wo man ein Weitergehen des Forschens aus gesellschafthen Befangenheiten heraus nicht wünscht. Das ist tatsächlich immer wier geschehen. Solange man von der Kirchen her dabei die Machthaber in ewegung setzen konnte, geschah es in sehr verhängnisvoller Weise. Und ute noch benutzen Machthaber religiöse Motive in gleicher Weise, und ligiöse Menschen sind ihnen dienstbar. Der wissenschaftlich denkende ensch hat also auch hier echte Ursache zu ablehnendem Verhalten.

Unerbittlich aber muss es die Wissenschaft ablehnen, dass man an irgend nem Punkte das Wirken von Kräften behauptet, die ihrer Erforschung zugänglich sein sollen. Sie muss es immer als eine gefährliche Suggestion er Autosuggestion empfinden, wenn Menschen solche Ursachen irgendwo nsetzen und damit das Forschen für beendet ansehen. Es ist eine unbedingte

sittliche Pflicht der Wissenschaft, die »Hypothese Gott« aus ihrem Berei fernzuhalten. Die Erkenntnis der Gesetzmässigkeit der Wirklichkeit ist d gewaltige Instrument des Menschen zur Beherrschung dieser Wirklichke Durch sie erringt er sich die Freiheit vom Banne der naturhaften Gebunde heit, die ihm allein schöpferisches gestaltendes Wirken ermöglicht. Es w immer ein Stück des notwendigen Fortschreitens der Menschheit, dass Her mungen zerbrochen wurden, die darin bestanden, dass mann Götter oder Go heit dem Forschen in den Weg stellte — in gesellschafticher Befangenhe Hier waren immer materialistische Auffassungen der Wissenschaft stärk Waffen der Befreiung, wie auch heute der dialektische Materialismus stärk Waffe gegen alle solche Befangenheiten ist und zugleich kraftvollste Mac des gesellschaftlichen Fortschrittes. Idealistische Weltanschauungen sind imm in Gefahr, die schroffe Klarheit zu verdunkeln, mit der das wissenschaftlic Forschen überlieferte Vorstellungen beiseiteschiebt. Sie entstehen zum guten T aus dem Bedürfnis, diese Härten zu verdunkeln.

Sei etwa 100 Jahren — mann könnte sogar sagen 'seit Kopernikus, Kep und Galilei' — zwingt die Naturwissenschaft das religiöse Vorstellen, ura Bilder vom Wesen der Welt, mit denen die religiöse Verkündigung eins g worden war, zu beseitigen. Es ist die Frage gestellt, ob diese uralten Vorste lungen das Wesen der Religion ausdrücken oder nur zeitbedingte Umkle dungen sind, aus denen sie sich lösen und in zeitgemässen Formen verkünd lässt. Da im kirchlichen Wirken diese Aufgabe nicht gelöst wurde, so lösten si grosse Massen vom Glauben, weil sie ihn nur in diesen Formen kennen lernte

Wie die Naturwissenschaft die unendliche Grösse der Welt dem christ chen Gottesbild entgegenstellte und die unbedingte Gesetzmässigkeit dem übe lieferten Wunderglauben, so erschütterte die Geschichtswissenschaft den Gla ben an die unbedingte Autorität der Bibel. Sie lässt es nicht mehr zu, da man eine Zeit der Geschichte unter ganz andere Voraussetzungen stellt a alle andere Geschichte, so z. B. die Zeit des Lebens Jesu in den Jahren 1— n. Christus. Man fordert Erforschung unter ganz denselben Gesichtspunkte wie sie jeder anderen Zeit gelten. So hat hier auch die Wissenschaft eine e schütternde Frage an den Glauben gestellt.

Und schliesslich fordert der historische Materialismus, dass wir uns sein Feststellungen beugen, die zeigen, wie gewaltig die Bedeutung der materiell Grundlagen der Gesellschaft, der Entwicklung der Produktionsverhältnis usw. für das gesamte geistige Leben — also auch für das der Religion i Sie stellt uns vor die Grundbehauptung:

»Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern un gekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.« (Vorre zur Kritik der politischen Ökonomie 1859.)

Jeder Christ ist damit vor eine gewaltige Erschütterung seines Glaube gestellt. Es bedeutet ja für ihn:

1. Die bestehenden Kirchen, die religiöse Geisteswelt, die Dich erzoge und tragen, sind Ergebnisse eines gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse wurden und werden benutzt, um die Menschen in gesellschaftlichen Verhäl nissen festzuhalten, die um des Menschseins willen überwunden werden mü sen.

Ihre Autorität muss neu geprüft werden.

Wir erleben deutlich, wie immer mehr Menschen unter den Erfahrunge ihres Lebens gerade dies Letzte als Wahrheit erkennen und sich vom Christ tum abwenden.

2. Nimmst Du die Bibel als Autorität und meinst, dass Dir hier die ewigen Wahrheiten erschlossen sind, so musst Du wissen, dass die historische Wissenschaft sie als von Menschen geschriebene Bücher erkannt hat, viel Gutes darin, das zu seiner Zeit einmal Menschen weiterhalf, viel aber auch Zeitbedingtes und alles in allem ein Buch, das zu lesen ist wie jedes andere überlieferte Buch, bewertet nach dem, was wir heute darin noch anerkennen können.

3. Alle Wissenschaft erkennt die Welt als ein gewaltiges von bestimmten Gesetzen durchwaltetes, ewig in Entwicklung begriffenes Ganze. Sie findet irgends einen Anhalt darüber hinaus, ein ewiges Wesen anzunehmen. Wunschträume treiben den Menschen, dies zu tun.

4. Ebenso erkennt die Wissenschaft die menschliche Gesellschaft als ein sich entwickelndes Gebilde, geschaffen durch das Zusammenwirken der Menschen. Zu ihm zwingt sie ihr Lebensbedürfnis. Keiner kann allein existieren. Dies Zusammenwirken steht unter Gesetzen. Solange sie die nicht erkannten, schufen sie im blinden Kampfe mit der Natur und untereinander doch eine Entwicklung und Ordnung, die immer wieder zum Kampf führten. Nun erforscht der dialektische Materialismus diesen Vorgang und gibt uns durch Erkenntnis seiner Gesetze die Möglichkeit, diese nach unseren Plänen zu lenken und damit die Entwicklung aus chaotischen Vorgängen in ein dem Menschen dienendes, Gemeinschaft, Frieden und Glück schaffendes Wirken zu verwandeln.

In tiefer sittlich begründeter Leidenschaft fordert der Marxismus diese Anerkennung von uns. Hier weiss sich der »mündige Mensch« bedroht. Denn wenn diese Wissenschaft nicht gilt, wenn diese Gesetzmässigkeit zerbrochen wird, dann ist das Instrument zerstört, mit dem er die Zukunft beherrschen und bauen will — nein — nicht nur will, sondern m u s s. Seine sittliche Verantwortung fordert, dass er es müsse und sich das Werkzeug nicht nehmen noch wegreden lasse. Ihm ist deshalb der dialektische Materialismus die Grundlage der gegenwärtigen Aufbauarbeit und des zukünftigen Daseins in der kommunistischen Weltentwicklung.

Selbstverständlich muss er alles tun, um Menschen von dieser seiner Wahrheit zu überzeugen.

II.

Wenn wir als Christen zu einer wahrhaftigen Auseinandersetzung mit dem Marxismus kommen wollen, müssen wir ihn in seiner wahren Gestalt und Verantwortung begreifen. Es ist der mündige Mensch, der zu seiner Verantwortung für die Gesellschaft gerufen ist, der uns hier gegenübertritt. Weil er sich verantwortlich weiss für eine Neugestaltung der Gesellschaft, an der die Zukunft des Menschen als Menschen in Menschenwürde und Freiheit hängt, deshalb muss er seine wissenschaftliche Erforschung der Gesetze der Natur und Gesellschaft festhalten und darf sich nicht irre machen lassen an ihrer Gültigkeit. Dazu hat er auch keinen Grund. Alle wissenschaftlichen Forscher sind in ihrer Wissenschaft Materialisten, kennen nur diese materielle Welt und ihre Gesetze, auch die Forscher, die daneben noch eine Wirklichkeit annehmen oder kennen, die mehr ist. Aber Wissenschaft ist Überzeugtsein von der Wirklichkeit der Materie und ihrer unbedingten erforschbaren Gesetzmässigkeit, auch wenn die Vorstellungen, was diese ist und wie sie funktioniert, radikal wechseln.

Nur auf diesem Boden des mündigen Menschen und seiner Aufgabe können wir mit dem Marxisten verhandeln. Nur wenn wir alle die Verleumdun-

gen und schiefen Beurteilungen von uns weisen, mit denen man den »Mate-
listen« und »Atheisten« als minderwertig und verantwortungslos erschei-
lassen will, haben wir eine Plattform, die der Würde auch unseres Glau-
entspricht. Dasselbe gilt für das billige Gerede von Hybris, Selbstübersc-
zung des Menschen, der sich selbst das Glück bauen will. Hier ist nicht Hy-
am Werk. — Diese gibt es nur bei denen, die von der Grösse der Verantw-
tung nichts wissen — ob sie sich Christen oder Marxisten nennen. Die wa-
haften Marxisten sind bestimmt durch die gewaltige Verantwortung, dass
Erkenntnis ihnen den Weg zeigt, das Elend zu überwinden, das durch
überholte Gesellschaftsgestaltung über die Menschheit kam.

Sobald wir das sehen, erkennen wir auch, welche gewaltige Heraus-
derung für das Christentum der Marxismus ist.

Er erhebt den Anspruch, der Menschheit eine neue Zielsetzung für
Gestaltung ihres ganzen Lebens geben zu können. Er ist fest überzeugt,
die Neuordnung der wirtschaftlichen Arbeitsgestaltung, die er schaffen k
und will, dem Gesellschaftsleben der Menschheit neuen sittlichen — mens-
lichen Wert und neue Kräfte des Glückes und Segens geben kann und w
dass daraus das Leben der Familie und des Einzelnen neue sittliche Imp
verantwortungsbewusster und damit frohmachender, Freude bringender
bensgestaltung wirken wird. Das wird geschehen, weil die dem allen zugr-
deliegende Weltanschauung ja aufruft — für den Menschen — nur für
Menschen — da zu sein, zu wirken, zu schaffen, zu gestalten. Von dieser Sc
her — nur für den Menschen — konnten Erkenntnisse gewonnen werden
Welt, Menschheit und Gesellschaft, deren Schau zu menschlicher Zukun-
gestaltung führt und deren Erkenntnis die Kräfte dazu fand. Diese Welt-
schauung des dialektischen Materialismus wird deshalb mit jedem Sch
weiter in der Gestaltung desto mehr die Menschen von ihrer Macht
Wahrheit überzeugen, und alle anderen Formen der Wahrheit werden
ihr erlöschen und vor dem Beweis der Kraft, die sie gibt.

Insofern ist der dialektische Materialismus totalitäre Weltanschauung.
fordert den ganzen Menschen und seine Hingabe, weil er die ganze Mens-
heit in seine Gestaltung einbeziehen will, um sie zu dem zu machen, was
sein soll und kann.

Wenn man dies »totalitäre« nimmt als einen Hinweis auf die Vernicht
der Individualität und Freiheit, so vergisst man, dass jeder echte Glaube
auch das Christentum — totalitär sein muss. Sie fordern den ganzen Mensc
und seine Hingabe, da sie einen ganzen Sinn für die ganze Menschheit und
ganze Menschsein künden. Gefährlich für die Freiheit werden solche Verk-
digungen nur im Geist und in den Händen derer, die nicht in vollem Glau
zu ihnen stehen und deshalb nicht Menschen umwandeln, sondern zwin
und beherrschen wollen.

Aber dies zeigt ja nun, dass zuletzt Christentum und dialektischer Ma-
rialismus in ein ernsthaftes, schweres Ringen miteinander eintreten müss
Jedes von ihnen fordert den ganzen Menschen und meint das Heil zu bedeu
für die ganze Menschheit und das ganze Menschsein des Menschen. Es ist
Ringen, das nicht durch Gewalt entschieden werden wird, sondern durch
Macht der schöpferischen Gestaltungskraft, die eine jede dieser Mächte e
wickeln wird. Wer wird hier der Stärkste sein?

— Das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Kraft! —

Aber: — Fordet das Christentum wirklich den ganzen Menschen? — H
sind wir in härtester Wahrhaftigkeit gefragt vom Marxismus her und müs

rsuchen, in klarer Wahrhaftigkeit zu antworten: Die Antwort ist, dass das ıristentum so, wie es heute ist — in allen seinen organisierten Kirchen ausprägt — den ganzen Menschen n i c h t fordert. Es hat sich durch lange hrzehnte — Jahrhunderte — gewöhnt, bestimmte Gebiete des Menschseins ein Dunkel rücken zu lassen, in dem die persönliche Entscheidung für sein ın gar nicht mehr im Bewusstsein wachgerufen wird.

Der Mensch hört als Christ die Kunde, dass seine Arbeit heilige Arbeit , wenn er sie treu und gewissenhaft tut für den, dem er damit dient. Aber ist gewöhnt worden, es als selbstverständlich anzusehen, dass das Ergebnis iner Arbeit ihm im Augenblick der Vollendung aus den Händen genommen ird und er gar nicht mehr fragt, wofür es nun dient, es kann Nahrung wern für hungrige Menschen, Teil einer Maschine, die Segen schafft. Es kann blödsinnigem Luxus werden, zu Kriegswerkzeug — zu einem Mittel, ihn lbst, der es schuf, zum Sklaven zu machen.

Karl Marx stellte die Frage. Er stellte fest, dass es Wurzel des grossen ıheils der Gesellschaft ist, dass dem Menschen sein Werk entfremdet wird, ss es ihm aus der Hand genommen ist und sein aus seiner Schöpferkraft schaffenes Werk ein Teil der gewaltigen Macht wird, die ihn immer tiefer die ihn zerstörende Abhängigkeit drückt. Der Christ wurde so erzogen, dass e Frage nach dem Schicksal seines Werkes ein Aufruhr gegen Mächte ist, gen die sich zu wenden Gefahr für sein ewiges Heil ist.

Aber auch für die Leitenden war hier ein Teil ihres Menschseins abgeendet. Es war ihnen so selbstverständlich, dass das Ergebnis der Arbeitsınden, die sie bezahlten, ihr Eigentum sei. Fröhlich und selbstgewiss schalten sie damit, bauten sie ihre Riesenvermögen, die Macht der Unterdrückung ıer Arbeitenden. Karl Marx kam zu der Frage: Ob diese Bezahlung der Aritsstunden wirklich bezahle, was im Werk an Menschsein eingearbeitet ar. Er machte deutlich, dass ein Unbezahlbares mit darin lag, die Lebensaft eines Menschen, Wesentliches seiner Lebensansprüche auf Glück, Gehen und Zukunft, seine Schöpferkraft. Nur so bezahlte man ihn, dass er rade leben konnte. Alles andere nahm man ihm, damit andere es haben nnten — oder vielleicht in Wohlleben auch in sich selbst erstickten. — ieder war es dem Christen verwehrt, der Demut zu vergessen und seine eren zu fragen, was sie mit diesem ihm versagten Sein angefangen hatten.

Zusammengehalten waren die Menschen dieser »Arbeitsgemeinschaft« rch ein Rechtssystem, das ebenso selbtsverständlich diese Fragen aus dem wusstsein verdrängte. Das war ja eben »Recht«, dass man so zu einander ınd. Es war so sehr Recht, dass jeder Versuch, das zu ändern, »Aufruhr« ar. Es war so sehr Recht, dass die Polizei des Staates selbstverständlich die ı Zustand schützte. Es war so sehr Recht, dass die Interessen derselben, die dem allen Herren waren, zu Krieg und Blutvergiessen führen konnten — rften —, in denen nun jene sterben durften, deren Lebensglück und Lebensaft verbraucht worden waren, um jene Interessen zu schaffen. Staat und ın Recht, Gewalt und Krieg waren da, und es war Sünde für den Christen fragen, ob das Gottes Wille sei.

Das Christentum hatte bestimmte Gebiete des Menschseins aus dem Beısstsein seiner Verantwortung ausgeklammert — es war Gewissen einer stimmten Gesellschaftsgestaltung geworden. Es forderte nur noch den Einnen in seiner Vereinzelung innerhalb des Systems, dass er da ehrlich und chtschaffen, treu und gewissenhaft, auch getreu als Familienvater in seiner mut, arbeite und seinen Weg zu Gott suche.

Ist das Christentum — sind unsere Kirchen — über diesen Zustand h ausgekommen? Haben sie die Fragen von Karl Marx nun 100 Jahre spä gehört? — Oder haben sie sie auch heute nur sehr teilweise und sehr ab schwächt zur Kenntnis genommen? Denn

Jesus Christus fordert den ganzen Menschen.

Sobald er uns ergreift, wissen wir, dass wir die Fragen von Karl M hören und beantworten müssen, dass wir nach einer Gemeinschaft der Ar suchen müssen, in der nicht der eine sich entwickeln, sich Glück schaf sich sogar Reichtum schaffen kann, indem er die Kräfte des andern in ar Verkümmerung drückt. Wir wissen, dass nicht das »Recht« sein kann, das Arbeitsprodukt des Einen Machtmittel in der Hand des Andern wird, man schliesslich Menschenglück, Menschenleben opfern darf und kann die Macht — und Geldinteressen bestimmter Schichten.

Jesus von Nazareth ist der gewaltige Protest gegen das Zerstören Menschsein durch den Menschen:

— Was Ihr getan habt dem Geringsten meiner Brüder, das habt Ihr r getan! —

Immer wieder durch die Jahrhunderte hin war seine Gestalt, sein W sein Kreuz die Kraft derer, die sich gegen die Vergewaltigung wendeten und ihre grosse — immer wieder enttäuschte Hoffnung.

Karl Marx war imstande, im Verschlungensein des Gesellschaftsleb den Punkt zu finden, aus dem dies Verderben kommt. Er rief zur Ehrfur vor der Arbeit, in der der Mensch des Menschen Gehilfe ist, ohne den er ni existieren kann, und deren Gemeinschaft der Menschheit Lebenskraft — u Freude — oder ihr Verderben, Ursache ihres Hasses, ihres ewigen Klass kampfes und Krieges ist. In leidenschaftlichem Gegensatz gegen die beste den christlichen Kirchen schuf er die Erkenntnisse der Ursachen und Gesetze, deren Beherrschung Weg ist zur Überwindung dieser Not der Mens heit und des Menschen.

Man kann also dem Christen nicht energisch genug sagen, dass er d Marxismus, den dialektischen Materialismus, den historischen Materialism die Weiterbildung durch Lenin und die gewaltigen Gestaltungen, die c Marxismus schuf, studieren muss, studieren muss um der unerfüllten Sch Jesu Christi willen. Sie verpflichtet uns, jede Möglichkeit zu prüfen, der Br derlichkeit näher zu kommen, zu der er uns ruft, und den Bedrängten zu h fen, die heute noch unter Blindheit und Gewaltgeist und Habsucht des Me schen zertreten werden.

Das bedeutet nicht, dass wir in dogmatischer Blindheit den Marxism übernehmen. Es bedeutet aber, dass wir uns von ihm die Erkenntnisse e schliessen lassen, die er enthüllt, wie keine andere wissenschaftliche Sch sie zu geben vermag - eben weil er um der Zertretenen willen ruft und arbeit

Es bedeutet auch, dass wir jenen Geist und jene echte Wahrheit vers hen, in denen er als Vertreter des »mündigen« Menschen vor uns hintritt, d Menschen, der weiss, dass ihm die Verantwortung für den Mitmenschen für sie alle auferlegt ist und er sie nicht auf andere — auch nicht auf Gott abschieben kann — dass wir in dieser Welt — vor Gott — leben und wirk müssen, als ob es keinen Gott gäbe. — (Dietrich Bonhoeffer.)

— Als ob es Gott nicht gäbe — als ob der Marxismus recht hätte mit sein atheistischen Weltanschauung, die sich die Überzeugung nicht nehmen las dass wir Gesetze erkennen und mit ihnen, sie benutzend, diese Gesellsch bezwingen, so einrichten können, dass die Ausbeutung des Menschen üb

unden wird, dass keiner verkümmern muss, eine Ordnung, in der einjeder le seine ihm gegebenen Kräfte zu voller Entwicklung bringen kann, indem sie voll und ganz in den Dienst seines Mitmenschen, des Ganzen stellt (Gedanken des jungen Marx).

(Leider muss man an dieser Stelle immer wieder einfügen, dass damit cht gedacht ist, wir könnten das Himmelreich auf Erden herbeiführen durch lche unsere Arbeit. Eine anständig eingerichtete Gesellschaft ist noch lange cht das Himmelreich. Aber Christen sollten immerhin das Bedürfnis haben, hon auf dieser Erde ehrlich und anständig miteinander umzugehen und cht zu leben auf Kosten des Glückes, der Lebenskraft, der Gesundheit ander. Sie sollten wissen, dass die Unanständigkeit der Gesellschaft und der aatsgesetzgebung Millionen die innere Fähigkeit des Glaubens zerbricht, und ass die Verkündigung des Evangeliums nur dann gehört werden kann, enn wir gleichzeitig darum ringen, jene Unehrlichkeit, jenen ewigen Selbstetrug und Gewaltgeist auszurotten.)

(Gleichzeitig lösen wir uns damit von einer Art der Hoffnung — die man erkwürdigerweise gerade auch bei Christen findet, — in der man vom Sozialismus erwartet, dass er nun in einer übermenschlichen Reinheit und Güte in geschichtliches Werk tue. Man ist dann sehr enttäuscht, wenn er es tut, ie Menschen es tun mit all den Schwächen, Leidenschaften und Sünden, die eben mit dabei sind. Das Gute, das zu schaffen wir auf Erden berufen sind, deutet immer auch dieses Kämpfen mit dem Menschlichen.)

Aber wenn wir uns zu dem dialektischen Materialismus so stellen, dass ir mit ihm arbeiten — als wenn Gott nicht wäre: Geben wir eben damit cht das Köstlichste auf, was wir haben, eben jenen Glauben an den Gott und ater unseres Herrn Jesu Christi, dessen Verheissung, Vergebung und Liebe lein unsere Lebenskraft für unsere Arbeit ist?

Geben wir dies wirklich auf, wenn es die Kraft unseres Lebens und Wirns ist und bleibt, wenn wir auch nicht mehr glauben, dass er ein Wunder t, um der Menschheit das Kreuz abzunehmen, das sie sich immer wieder ferlegt, wie sie es ihrem Herrn auferlegte? Nicht ein Wunder Gottes, sonrn unsere Arbeit, unser Leidensmut, unsere Liebe überwindet das Unrecht, e Sünde der Welt, unsere Sünde.

Nur in solchem Kampfe sind wir auf dem Wege dem Kommenden entgen, zu dem er uns ruft und rüsten will durch die Aufgaben, die er uns hier ellt.

Auf der einen Seite verstehe ich es sehr, dass der Glaube an den Gott und ater unsers Herrn Jesu Christi zu kühn ist gegenüber der Welt und Menschit und den Schicksalen wie sie sind. Wie soll dem allem gegenüber der ensch den Mut haben zu glauben, dass eine Macht der Liebe das alles durchrkt und beherrscht. Diese Form ehrlichen Atheismus wird bleiben.

Zugleich aber ist es mir vollkommen unvorstellbar, wie ein Mensch erleben nn, wie jener Ruf zur Arbeit für Brüderlichkeit ihn und andere Menschen fasst und bewegt, ohne dass er ahnt, wie hier das über ihn hereinbricht, was s einer sinngebenden, heiligen Welt stammt. — Mir ist diese Wirklichkeit Jesus Christus ins Leben getreten, hat mich umgebildet und zum Werk rufen:

— Ich jage ihm aber nach, ob ich es ergreifen möchte, gleichwie ich von sus Christus ergriffen bin. —

Und Luther sagt es im Katechismus:

— Der mich armen, verlorenen und verdammten Menschen erlöset h erworben und gewonnen ...! —

Gewonnen durch sein Leben, Leiden und Sterben und sein immer wied mich treffendes Wort der Verheissung und Vergebung für mich, für d Menschheit.

Wo ich nun Menschen am Werke sehe, da spüre ich die Wirklichkeit d Macht, die mich ergriffen hat, und habe die Verbindung der gemeinsamen Zie setzung und Arbeit. Wo ich die Klarheit des Glaubens dazu weiss, weiss ic dass hier eine tiefere Zuversicht gegenüber den Enttäuschungen der Wir lichkeit und der Armut des Menschseins in sich selbst und andern geschen ist, und freue mich dessen. So weiss ich, dass es mir geschenkt ist — nic um andere zu richten und von mir zu stossen — sondern um anderen Freudi keit, Mut, Zuversicht zu dem schweren Ringen, Arbeiten und Hoffen für d Menschheit und ihr Werk zu geben.

Und wenn uns nun hier gerade der Marxismus so ganz schroff entgeger steht und unser Christsein ablehnt — ja bekämpft, — sollte es uns da nic ganz deutlich werden, dass uns Gott in ihm eine Weltanschauung, eine Phil sophie gegenüberstellt, die uns etwas ganz Entscheidendes sehr deutlich mac — dies nämlich, dass wir für unsern Glauben und unsere Verkündigu keine denkende, keine philosophische — überhaupt keine andere Begründu haben als die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, als dies, dass er uns e greift — erwirbt und gewinnt — dass wir nicht anders können als ihm di nen und also jedem Menschen so gegenübertreten, dass wir den Bruder in ih sehen und ihn zum Bruder gewinnen möchten.

Hier ist die eine Wirklichkeit der Kraft, die uns unsers Gottes und unse Herrn gewiss macht — und die uns jedem vereint, in dem wir ein Wirk jener Verantwortung und Liebe erkennen, deren Wahrheit, Fülle und ewig Kraft durch Jesus Christus in die Menschheit trat, in ihm uns als der ewig Gott und Schöpfer offenbar wurde.

Dann können wir so unbefangen und fröhlich mit dem Marxisten zu sammenarbeiten wie mit jedem Menschen, der nicht Christ ist — und doc etwas von jener ewigen Wirklichkeit in sich trägt und in seinem Wesen un Tun verwirklicht.

Wir werden einander die Hände reichen und miteinander stehen gege das, was unser gemeinsamer schwerer Gegner ist, die Gleichgültigkeit, d Selbstsucht, die Habgier, die Machtgier, alles das, was den Menschen zerstö und ihn zu Feind seines eigenen und der andern Menschsein macht.

WILHELM VISCHER

Die Hoffnung der Kirche und die Juden

Die zweite Generalversammlung des Ökumenischen Rates, die im August 954 in Evanston (U.S.A.) stattfand, hatte als Hauptthema »Christus die Hoffnung er Welt«. Fünfundzwanzig Theologen aus verschiedenen Kirchen hatten azu eine grundlegende Studie ausgearbeitet. Bei den Beratungen in Evanon zeigte es sich, dass sie vergessen hatten, etwas darüber zu sagen, welchen latz Israel und die Juden in der Hoffnung der Kirche haben. Der Versuch, das der Botschaft der Versammlung nachzuholen, scheiterte. Mit 195 gene 150 timmen wurden die Sätze über einen Zusammenhang der Hoffnung der Kirche it der Hoffnung Israels und der Juden abgelehnt. Daraufhin gaben 24 Deleerte eine Sonder-Erklärung ab. Im übrigen wurden alle Kirchen aufgefordert, ese Frage gründlich zu studieren.

Dazu will das folgende Referat einen Beitrag leisten. Es wurde schon in eptember 1942 der Versammlung des schweizerischen reformierten Pfarrvereins Liestal (Baselland) vorgelegt. Statt der praktischen Folgerungen am Schluss, e Gottseidank heute (wie lange?) weniger dringend sind als sie es damals aren, würden wahrscheinlich die Leser lieber ein Wort zum neuen Staat Israel rnehmen. Der Verfasser erlaubt sich darauf hinzuweisen, dass er in der heologischen Zeitschrift (Basel, Jan./Febr. 1953) einen Vortrag unter dem Titel Der neue Staat Israel und der Wille Gottes« veröffentlich hat, der in französchen Übersetzung von »Foi et Vie« (Paris, Sept./Oct. 1953) herausgebracht urde.

1

Die Hoffnung der Kirche ist die Hoffnung Israels. — Als Paulus sich vor erodes Agrippa II, dem letzten König der Juden verantwortete, sagte er: »Ich ehe jetzt vor Gericht wegen der Hoffnung auf die von Gott an unsere Väter gangenen Verheissung, zu der unser Zwölfstämmevolk eifrig Tag und Nacht ott dienend, zu gelangen hofft. Um dieser Hoffnung willen werde ich, mein önig angeschuldigt, und das von Juden.« (Apg. 26) Diese Worte zeigen uns die gentümliche Spannung, die in unserem Thema liegt. Es ist die gemeinsame offnung, die Hoffnung Israels, welche die Christen unauflöslich mit den Juden rbindet, und welche die Juden von den Christen trennt. Wie kommt das?

2

Es liegt einzig an der Person Jesu. Denn, *indem die Kirche glaubt, dass sus der Christus Israels ist, so ist für sie die Hoffnung Israels in ihm erfüllt. ie Juden aber halten Jesus für den falschen Messias, der Israel um seine Hoffung betrügt.* Warum? Weil er in Niedrigkeit und Armut gekommen ist. Die den meinen, damit sei das Versprechen Gottes zuschanden gemacht.

Die Hoffnung Israels ist ganz in dem Versprechen begründet, das Gott dur sein Wort gegeben hat. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von d sogenannten Hoffnungen des natürlichen Menschen, die im Grunde nur Wünsc und Postulate sind. Das hebräische Wort *thiqwa* und das Verbum *qawa*, das me in der Intensivform *qiwwa* gebraucht wird, bezeichnen ein Hangen. *Qaw* der Faden, die Schnur oder das Seil. *Thiqwa* selbst wird in diesem stofflich Sinn gebraucht. *Thiqwa*-Hoffnung ist wie alle alttestamentlichen Begriffe e Beziehungsbegriff, der in Gottes Tun begründet ist: Gott gibt die Hoffnu indem er sein Wort als ein Seil auswirft, um den Menschen zu sich zu zieh der Mensch hält sich im Glauben hangend daran fest. So ist er ein Hoffender.

Nun verspricht das Wort an dem die Hoffnung Israels hängt, der Schöp und Erlöser der Welt werde durch das, was er an und mit seinem auserwählt Volke tut, die gesamte Schöpfung, die durch die Sünde dem Tod verfallen i wieder und völlig neu zum Schauplatz seiner Herrlichkeit herrichten. Wie ka dieses Versprechen durch den armen und ohnmächtigen Jesus von Nazare erfüllt sein? Die Juden sehen im Jesus sozusagen ein Messer, das den Faden, dem die Hoffnung Israels hängt, zu zerschneiden droht. Damit, dass er sich für d Messias ausgibt, verlästert er nach ihrer Meinung das Wort Gottes. In der Absic Gottes Wahrhaftigkeit und so die Hoffnung Israels zu retten, lassen sie il öffentlich an das Kreuz nageln.

Damit halten sie ihn für erledigt. Es wäre auch tatsächlich die ganze Ho nung, die er in den Seelen einiger Anhänger entzündet hatte, mit seine Begräbnis für immer begraben gewesen, wenn Gott ihn nicht am dritten Ta aus dem Grab auferweckt hätte. Die Galiläer, die ihm nach Jerusalem gefo waren, um dort seinen Triumph zu schauen, — wie trostlos sassen sie hin verschlossenen Türen aus Furcht vor den Juden, bis er plötzlich mitten un ihnen stand. Wie trostlos wanderten jene beiden auf dem Weg nach Emma »Wir hofften, er werde Israel erlösen, und jetzt ist er drei Tagen tot.« — bis d Unbekannte, der sich zu ihnen gesellt hatte, anfing, ihnen aus Mose und all Propheten zu zeigen, dass Christus solches leiden musste, um zu seiner Herrlic keit einzugehen.

Es liegt alles daran, dass wir dieses »musste« recht verstehen, wenn wir d einzigartige Bedeutung der Juden, und zwar gerade der ungläubigen Juden f die Hoffnung der Kirche erfassen wollen.

3

Die Juden mussten das ewige Wort, das um der Wahrhaftigkeit Gottes will ihr Fleisch und Blut geworden ist, als die grosse Täuschung durch die Heid hinrichten lassen. Eben dadurch hat Gott sein Versprechen erfüllt und zuglei eindeutig gezeigt, dass er die Hoffnung Israels ausschliesslich und vollständ durch seine freie Gnade erfüllt.

Bei aller ihrer Bibelkenntnis wurden die Juden völlig überrascht, als d Sohn Gottes, in der Gestalt des sündlichen Fleisches (Röm. 8,3) unter ihn erschien. Und doch musste er so ganz ihr Bruder werden, wenn das ganze Ges und alle Versprechungen Gottes erfüllt werden sollten. Denn einzig dadurch, da der Sohn Gottes in voller Solidarität mit den Sündern den Tod des Verflucht erlitt, konnte die Sünde im Fleisch hingerichtet werden. Wiederholt sagte Jes seinen Anhängern, des Menschen Sohn müsse nach Jerusalem hinaufgehen u dort vom Hohenrat verurteilt und den Heiden zur Hinrichtung ausgeliefert wer de Sie verstanden ihn nicht. Erst als er auferstanden war und ihnen seinen Geist ga

ingen ihnen die heiligen Schriften auf, so dass sie erkannten, wie der Christus on den seinen getötet werden musste, damit Gottes Wort erfüllt würde.

Dieses »muss« ist nicht in irgend einem fatalistischen Sinne zu deuten. Weit ntfernt davon, die Schuld der Juden leichter zu machen, belastet es sie mit dem chwersten Gewicht. Würden Juden und Heiden in der Hinrichtung Jesu nicht ie Schuld der Welt vollgemacht haben, dann würde im Sterben und Auferstehen esu nicht die Gnade Gottes überfliessen. Wo die Schuld nicht wirklich Schuld st, da ist auch die Gnade nicht wirklich Gnade. Nun aber ist der Tod Christi ie Offenbarung der göttlichen Gnade, weil die Hinrichtung Jesu den tiefsten bgrund der menschlichen Sünde aufdeckt. »Wir haben ein Gesetz«, sagen die uden dem römischen Richter, »und nach diesem Gesetz muss er sterben; denn r hat sich selber zu Gottes Sohn gemacht« (Joh. 19). In religiösem Eifer tossen sie Jesus aus. Ohne es zu merken, sprechen sie damit ihrer Frömmigkeit nd damit letzten Endes jeder Religion das Urteil. Die Verurteilung Jesu durch ie Frömmsten bring es an den Tag, dass der Mensch, der sich durch sein frommes treben rechtfertigen will, Gott von sich stösst. Indem aber Gott seinen lieben ohn den Tod des Verfluchten erleiden lässt, nimmt er die ganze Schuld auf sich nd offenbart er, dass seine freie Gnade einzig und ganz die Möglichkeit bietet, ie Menschen zu retten und damit die Hoffnung Israels in ihrem ganzen Umfang u erfüllen.

4

So ist der gekreuzigte und auferstandene Christus Jesus die Hoffnung der irche. Wohlgemerkt: die Hoffnung. »Wir sind wohl selig«, schreibt Paulus Röm. 8,24), »doch in der Hoffnung«. Es steht also nicht so, wie manche Juden ber auch viele Christen meinen, dass für die Menschen, die Jesus als ihren etter preisen, die Spannung des Glaubens auf das Schauen hin aufgehoben oder uch nur abgeschwächt wäre. Sie sind im Gegenteil dadurch, dass sie an die lessianität Jesu glauben, erst recht in die Hoffnung gestellt. Wieso? Weil sie lauben, dass der erniedrigte Christus der erhöhte ist. Das muss noch einmal erauskommen. Der Erniedrigte muss und wird in Herrlichkeit wiederkommen.

Das erste Mal ist er so gekommen, dass er seine ganze Herrlichkeit in Niedrigeit hüllte. Bei seiner Wiederkunft wird er offenbar machen, wie seine Erniedrigung die Verherrlichung des Vaters war und ist. Die Väter und die Propheten es Alten Bundes haben sein zweimaliges Kommen als ungeteilte Einheit eschaut. Sie haben sich damit nicht getäuscht. Denn so gewiss er ein und derelbe ist, der zweimal kommt, so gewiss ist er eben dadurch und darum, dass sich als der gehorsame Knecht bis zum Tod am Kreuz erniedrigt hat, als der chtende und rettende Herr über alle und alles erhöht worden (Phil. 2,6—11). arum redet das Johannesevangelium von seinem »Erhöhen« in tiefem Doppelnn. Am Galgen wird er »erhöht« (Joh. 3,14; 8,28; 12,32). Indem er sich für die inde der Welt opfern lässt, »verherrlicht« der Sohn den Vater und »verherrlicht« er Vater den Sohn (Joh. 17,1). Darum hat der Glaube an den Erniedrigten und ur der Glaube an den Erniedrigten die gewisse Zuversicht auf das Kommen des rhöhten. Denn der Erniedrige und kein Anderer ist der Erhöhte. Insofern die uden Jesus seiner Niedrigkeit wegen ablehnen, hat für sie die Hoffnung Israels re Substanz und Realität verloren und ist zur Phantasie geworden.

Als der Hohepriester Jesus fragte, ob er wirklich der Christus, der Sohn des ochgelobten sei, hat Jesus geantwortet: »Ich bin's. Und ihr werdet sehen den

Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels« (Matth. 26,63 ff).

So bestimmt das Leben, Sterben und Auferstehen des Christus Jesus die Hoffnung Israels als die gewisse Erwartung, dass eben dieser Jesus von Nazareth den Juden und Heiden in gemeinsamer Verantwortung als den »König der Juden« hingerichtet haben, in Herrlichkeit wiederkommen wird, um die Welt der Sünde und des Todes in das Reich Gottes umzugestalten.

5

In dieser Hoffnung lebt jetzt das wahre Israel, das aus Juden und Heiden gesammelte Volk derer, die im Glauben Untertanen des gekreuzigten und auferstandenen Christus sind. Sie bilden in den verschiedenen Ländern, Staaten und Zeitaltern die eine »Kirche« und sind verfasst als die in der Fremde verstreuten »Gemeinden« des jetzt noch verborgenen, am Ende aber sein Reich sichtbar einnehmenden, wahren Kyrios der Welt.

Mit Recht wird für die Unterscheidung der jüdischen von der christlichen Hoffnung auf das *politische* Moment Gewicht gelegt. Aber man fälscht den Tatbestand, wenn man die Unterscheidung so vollzieht, als ob die Juden einen politischen Messiaskönig erwarteten, während der christliche unpolitisch sei. Gott hat die Stämme Israel aus der Mitte der Völker und Staaten, die sich gegen die Herrschaft des allein rechtmässigen Herrn aufgelehnt haben und damit unter die Mächte und Gewalten kamen, befreit und als sein Volk so verfasst, dass er selbst und er allein ihr Herr und König ist. Durch das, was er an und mit seinem Volke mitten in der Weltgeschichte tut, will er die Rechtslage und die politische Verfassung der Welt so vollständig umkehren, dass alles, was im Himmel und auf der Erde und unter der Erde ist, seiner Königsherrschaft neu und ganz untertan wird.

Die Israeliten haben die ihnen aus Gnade verliehene unvergleichliche, reichsunmittelbare, politische Freiheit damit preisgegeben, dass sie Gott als ihren König verwarfen und einen König verlangten, »wie ihn alle Nationen haben« (1. Sam. 8). Sie wollten eine Nation und ein Staat sein wie andere. Sie verwechselten die göttliche Ehre, die der König aller Könige an sie als die Niedrigsten unter den Erniedrigten gebunden hat, mit ihrem eigenen Ehrgeiz, selbst als Herrenvolk im Sinne der Grossmächte dieser Welt über die Sklavenvölker der Erde zu herrschen. Je mehr sie dann im Lauf ihrer Geschichte unter dem Druck fremder Herren zu leiden hatten, um so fieberhafter steigerte sich ihre Sehnsucht nach einem Erlöserkönig, der sie erheben und befreien sollte. Nicht zuletzt deshalb haben sie Jesus so gehasst und seine exemplarische Hinrichtung verlangt, weil er diesem Ideal nicht entsprach.

Die Kirche würde aber das ganze Versprechen, das Gott in die Auserwählung Israels gelegt hat, in den Wind schlagen, wenn sie meinte, damit dass Jesus als der König der Juden hingerichtet wurde, sei der politische Anspruch Gottes in der Person seines Gesalbten hinfällig geworden. Das meinte Pilatus und das wollte er mit der Inschrift über dem Haupt der Gekreuzigten für immer festnageln. In Wahrheit hat aber Jesus gerade damit, dass er sich kreuzigen liess, es möglich gemacht, dass die verschuldete Welt trotz ihrer Schuld Gott nicht verloren geht. Er hat damit die Anklage des Anklägers entkräftet und das »Gericht zum Sieg« der Gnade gewendet (Mt. 12,20). Der Fürsprecher, *παράκλητος*, hat den Ankläger, *κατήγωρ* überwunden. Der gerechte Richter hat »die anklagende Schuldschrift mit den Satzungen, die uns im Wege war, ausgelöscht und sie

adurch weggeschafft, dass er sie an das Kreuz heftete; er hat die Mächte und ewalten entwaffnet und offen an den Pranger gestellt, in Christus hat er über e triumphiert« (Kol. 2,14.15). Keiner von den Herrschern dieser Welt hat die bsicht Gottes gemerkt. Denn, wenn sie die Weisheit Gottes in der Torheit des Kreuzes erkannt hätten, dann hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht ekreuzigt (1. Kor. 2).

Als Jesus dem Vertreter des Kaisers auf die Frage, ob er der König der uden sei, antwortete: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«, verzichtete er einesweges darauf, die vom Kaiser regierte Welt unter die Botmässigkeit Gottes urückzubringen. Er vertrat damit im Gegenteil den höchsten Hoheitsanspruch. Das gleiche tat er, als er die Steuerfrage der Juden mit der Weisung beantwortete: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Joh. 18; Mt. 22). Abraham soll nicht vergeblich auf Gottes Ruf hin sein Vaterland verlassen und mit seinen Nachkommen in der Erwartung der *πόλις*, deren Gründer und Gestalter Gott ist, als Fremdlich gelebt haben (Hebr. 11). Wenn Jesus kommt, so ist die *βασιλεία*, die Königsherrschaft Gottes nahe herbeigekommen. Alle Worte, die er spricht, die Bergpredigt so gut wie die Gleichnisse, und die johanneischen Reden, sagen, dass in seiner Person der Bevollmächtigte des Reiches Gottes mitten unter der Rebellen und Sklaven erschienen ist. Seine Wunder, die Vorzeichen seiner Auferstehung, beglaubigen ihn.

Die Vertreter der bestehenden Ordnung hatten schon Grund, ihn als Hochverräter hinzurichten. Er störte ihre Politik. Er bedeutete die grösste Gefahr für das Gleichgewicht der Kräfte, das mühsam genug zwischen dem jüdischen Freiheitsdrang und dem imperialen Willen Roms hergestellt worden war. Hätte Jesus auf seinen hochpolitischen Anspruch verzichtet, dann hätten wohl Kajaphas wie Pilatus, die Pharisäer wie die Sadduzäer oder die Herodianer ihn irgendwie ertragen können. Er hat es ihnen jedoch unmöglich gemacht. Allerdings auf eine Weise, mit der er sich erst recht die Zeloten zu Feinden machte und schliesslich alle Anhänger verlor. Er ergriff niemals die Macht, sondern ging den Weg zum Galgen.

Die Juden und die Römer jedoch, die meinten, mit seiner Hinrichtung hätten sie seinen politischen Anspruch widerlegt, täuschten sich ebenso vollständig, wie die modernen Deuter sich täuschen, die meinen am Galgen sei der messianische Anspruch Jesu gescheitert. Im Blick auf seine Hinrichtung sagt Jesus: »Jetzt geht das Gericht über die Welt. Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestossen werden. Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, so werde ich sie alle zu mir ziehen.« (Das sagte er aber, zu deuten, welches Todes er sterben werde. Joh. 12). Indem er an den Galgen geht, besteigt er den Thron der Gnade. Damit vollendet er den Weg, auf dem Gott seine Menschen aus der Sklaverei der Gottlosigkeit dadurch befreit, dass Er, der Herr aller Herren, sich zum Knecht aller Knechte erniedrigt.

Das hoben die Juden nicht erkannt. Sie haben die Anhänger Jesu *ἀποσυνάγωγοι* erklärt, d. h. aus der Synagoge verbannt wie die Zöllner (Joh. 9,22; 12,42; 16,2), und Jesus als politischen Aufrührer den Römern zur Hinrichtung ausgeliefert. Sie meinten damit ihre nationale Existenz zu retten, und haben sie doch gerade damit endgültig zerstört. Bis dorthin waren sie noch einigermassen ein Volk. Seither nicht mehr. Nach der Auferweckung des Lazarus versammelten die Hohenpriester das Synedrium und sagten: »Was tun wir? Denn dieser Mensch tut viele Zeichen. Lassen wir ihn auf diese Weise gewähren, so werden alle an ihn glauben. Dann kommen die Römer und nehmen uns den *τόπος* (d. i. den Tempel, die Existenz als Kultgemeinde) und das *ἔθνος* (d. i. die Möglichkeit der

nationalen Existenz)«. Einer aber unter ihnen, Kajaphas, der desselben Jahres Hoherpriester war, sprach zu ihnen: »Ihr wisset nichts, auch bedenket ihr nicht, dass es für euch besser ist, wenn ein Mensch für den λαός stirbt und nicht das ganze ἔθνος umkommt.« Solches redete er aber nicht von sich selbst, sondern weil er jenes Jahres Hoherpriester war, weissagte er. Denn Jesus sollte für das ἔθνος sterben, und nicht für das ἔθνος allein, sondern dass er auch die Kinder Gottes, die zerstreut waren, in Eins zusammenbrächte. (Joh. 11).

Dadurch dass sich Jesus von den Juden als der König der Juden den Heiden zur Hinrichtung ausliefern lässt, legt er die völkische Schranke nieder, die bis dahin den λαὸς ἅγιος von den ἔθνοι trennte. Der Auferstandene konstituiert als der Kyrios neben der Synagoge und neben den Staaten die »Kirche« als das Volk, dessen Herr er ist. »Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, sondern allzumal Einer in Christus Jesus.« (Gal. 3,28).

Für die Verfassung und Rechtslage dieser Kirche in ihrer Beziehung zu der jüdischen Synagoge einerseits und zu den heidnischen Staaten anderseits, ist nun sehr bezeichnend, dass das Neue Testament sie die ἐκκλησία oder die ἐκκλησίαι des Christus bzw. Gottes nennt. Die LXX haben das griechische Wort ἐκκλησία verwendet, um den alttestamentlichen Begriff des *qahal* zu übersetzen, der die israelitische Bundesversammlung bezeichnet. Während im Spätjudentum ἐκκλησία immer mehr durch den unpolitischen Begriff der συναγωγή ersetzt wurde, nehmen die Untertanen des Kyrios Jesus den von Haus aus weltlichen Ausdruck der ἐκκλησία neu auf zur Bezeichnung ihrer Gemeinschaft. »Die profane ἐκκλησία ist bekanntlich eine Institution der πόλις«, sagt Erik Peterson. »Es ist die zum Vollzug von Rechtsakten zusammentretende Versammlung der Vollbürger der πόλις. Man könnte in analoger Weise die christliche ἐκκλησία die zum Vollzug bestimmter Kultakte zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelsstadt nennen. In dem öffentlich-rechtlichen Charakter des christlichen Gottesdienstes spiegelt sich wider, dass die Kirche politischen Gebilden, wie Reich und πόλις, weit näher steht als den Freiwilligkeitsverbänden und Vereinen.« (Zit. von K. L. Schmidt in seinem Artikel ἐκκλησία im Theologischen Wörterbuch zum NT) Karl Ludwig Schmidt hat gezeigt, wie das πολίτευμα der in den ἐκκλησίαι verfassten Christen seine Analogie im πολίτευμα der autonomen Fremdenkolonien des römischen Reiches hat. »Πολίτευμα bezeichnet eine Kolonie von Ausländern, deren Verfassung der heimischen πόλις, bzw. πολιτεία als der Mutterstadt, bzw. dem Mutterstaat, dem Vaterland nachgebildet und darnach bestimmt ist.« (Die Polis in Kirche und Welt, S. 9) »Unser πολίτευμα«, schreibt Paulus den Christen in Philippi (3,20 f.), »unser Heimatreich, dessen Bürger wir sind, ist in den Himmeln, und aus ihm erwarten wir auch als Befreier den κύριος Jesus Christus, der unsern Niedrigkeitsleib verwandeln wird, so dass er gleichgestaltet wird seinem Herrlichkeitsleib vermöge der Kraft, mit der er auch alle Dinge (eben auch das Leibliche) sich untertan machen kann.«

Die Verfassung und die Haltung der Gemeinden des Kyrios Jesus sind dadurch charakterisiert, dass sie als die Genossen des für die Welt erniedrigten Messias jetzt tapfer und treu auf seine herrliche Wiederkunft warten. Weil ihrer das Königreich der Himmel ist, sind sie jetzt schon als die Leidenden und Verfolgten selig (Mt. 5). Die Freude, die sie jetzt daran haben, dass sie die Genossen der Leiden des Christus sind, ist das Angeld der ewigen Freuden, die sie bei der Offenbarung der Herrlichkeit haben werden (1. Pt. 4,13). Sie mögen aus Juden oder Heiden gebildet sein ihr Wohnort mag Palestina oder Kleinasien oder Griechenland oder Rom sein, — bei allen Unterschieden im Einzelnen, ist das

ure gemeinsame Rechtslage. Sie wird in der Apostelgeschichte ebenso deutlich geschrieben wie in der Apokalypse, in den paulinischen wie in den katholischen Briefen, von den Synoptikern wie von Johannes.

In den Evangelien findet sich das Wort ἐκκλησία nur bei Matthäus, bei ihm aber in grundlegender Weise. Denn die Kapitel vom Bekenntnis des Petrus bis zum Einzug Jesu in Jerusalem (16, 13—20,28) enthalten die »Gemeindeordnung« unter folgenden Stichworten: Das Bekenntnis zu dem hingerichteten Christus als die konstitutive Grundlage. Das Amt der Schlüssel als das Hauptamt. Vorläufig noch Steuer für den Tempel, obwohl er durch die Kirche ersetzt wird. Das Recht zu vergeben als das Strafrecht der Gemeinde. Die Ordnung der Ehe zwischen Schöpfung und Erlösung: die Gnade zum Halten der Ehe und die Gnade zum Verzicht auf die Ehe. Kinderschutz durch Engel. Die Pastoration mit mehr Freude an 1 % Wunder als an 99 % Moral. Vervollkommnung der Persönlichkeit durch Ausreissen eines Auges oder Abhauen einer Hand oder eines Fusses. Der neue Lohntarif auf der Basis: »Sieht nicht scheel, dass ich gütig bin«. Das neue Vermögensrecht nach dem Grundsatz: Verlust ist Gewinn. Der Neubau der Gesellschaft, der Regierung und der Verwaltung durch den Umsturz von gross und klein, hoch und niedrig, Herr und Knecht, herrschen und dienen. Die Prokura der Beter. Das Ministerium der Zwölf: »Wahrlich ich sage euch, ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet in der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen wird auch auf zwölf Thronen sitzen, um die zwölf Stämme Israels zu regieren.«*)

Die ganze Gemeindeordnung zeigt deutlich, dass und wie die Gemeinde, deren Haupt im Himmel ist, jetzt auf der Erde steht. Sie ist die legitime Erbin und Rechtsnachfolgerin der israelitischen Bundesversammlung. Man sollte es deshalb nicht als Judaismus inkriminieren, wenn sie den Anspruch der Königsherrschaft Gottes auf diese Welt voll aufrecht hält. Der Christus Jesus hat dadurch, dass er sein Leben für die Welt gab, den Rechtsanspruch Gottes in Kraft gesetzt. Die Christen als Miterben Christi dürfen ihn nicht preisgeben. Allerdings sind sie nur dann rechtmässige Miterben Christi, wenn sie wirklich mit ihm leiden (Röm. 8,17). Diese Bedingung ergibt sich daraus, dass Jesus nur als der *gekreuzigte* Christus der Kyrios ist. Das verbietet seiner Gemeinde ebenso strikte den jüdischen Zelotismus wie den heidnischen Saekularismus. Von beiden Seiten wird die politische Haltung der Kirche bedroht. Will die Kirche diesen Gefahren gegenüber die rechte Stellung zum Staat bewahren, so darf sie das, was Paulus im 6. Kapitel des 1. Korintherbriefs geschrieben hat, nicht weniger ernst nehmen, als was im 13. Kapitel des Römerbriefes steht.

Im Brief an die Römer bekämpft Paulus die revolutionären Neigungen, die aus dem jüdischen Zelotismus in die Kirche hinüberdrängten, indem er kategorisch erklärt: »Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es gibt keine Obrigkeit ausser von Gott. Die bestehenden aber sind von Gott eingesetzt.« Im 1. Korintherbrief wendet er sich gegen die andere Front, die der Gemeinde ihr Hoheitsrecht rauben will. »Bringt es wirklich einer unter euch fertig, wenn er eine Streitsache mit einem andern Bruder hat, vor den Gottlosen den Prozess zu führen und nicht vor den Heiligen? Oder wisst ihr nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden? Und wenn durch euch die Welt gerichtet wird, solltet ihr nicht zuständig sein für geringfügigsten Rechtshändel? Wisst ihr nicht, dass wir die Engel richten werden? Es ist überhaupt schon ein Mangel

*) Eine eigehende Auslegung von Mt. 16,13 - 20,28 habe ich unter dem Titel »Die evangelische Gemeindeordnung im Evangelischen Verlag Zollikon-Zürich herausgegeben.

an euch, dass ihr Rechtshändel miteinander habt. Weshalb lasst ihr euch nicht lieber Unrecht zufügen?« Die Griechen in der Christengemeinde in Korinth werden diese scharfe Zurechtweisung mit Staunen zur Kenntnis genommen haben. Denn für sie ist es bisher, wie Adolf Schlatter sagt, »das Selbstverständliche gewesen, dass man die vom Staat eingerichtete Rechtsverwaltung benütze.« Ganz anders ein Jude. Er wusste sich als Glied des auserwählten Volkes unmittelbar von Gott und nicht durch Engelsmächte regiert. Er unterstand unmittelbar dem Gericht des höchsten Richters. »Für ihn war die Verwaltung des Rechts ein gottesdienstlicher Akt. Ein Jude konnte dieses Amt nicht einem Heiden übertragen, ohne dass er damit die Verfassung seines Volkes bestritt.« (Schlatter) Noch viel weniger kann das die Gemeinde des Kyrios Jesus; denn ihr Herr ist »der Menschensohn« (Daniel 7), dem der Vater das ganze Gericht übertragen hat (Joh 5,22.27). Deshalb verlangt der Apostel, dass die Gemeinde die jüdische Sitte mit der ganzen Spannung auf das jüngste Gericht hin fortsetze. Die Wendung: »Weshalb prozessiert ihr überhaupt, warum lasst ihr euch nicht lieber Unrecht zufügen?« bringt keine Abschwächung sondern die eigentlich »christliche« Verschärfung im Sinn von Math. 5,21—26. »Die eschatologischen Erwartungen«, sagt Schlatter, »sind in Korinth nicht erloschen, beschäftigen aber nur die Phantasie der Gemeinde und bestimmen nicht mehr ihren Willen. Für ihr gegenwärtiges Verhalten ist die Eschatologie bedeutungslos. Sie würden die Verwaltung des Rechts mit grösstem Ernst betreiben, wenn sie wirklich glaubten, dass sie die Menschheit richten werden. Paulus kämpft gegen eine Eschatologie, die nur Vorstellung bleibt, nicht aber wirklich Hoffnung wird und von daher den Willen nicht mehr zu formen vermag.« Wir hören die Warnung.

Durch den Tod und die Auferstehung des Christus Jesus ist jetzt das neue Volk des Herrn aus Juden und Heiden konstituiert. Die Schranke ist niedergelegt, die bis dahin die Juden, die Gott seiner Königsherrschaft unmittelbar unterstellt hat, von den Heiden, die er den Engelmächten zur Verwaltung übergeben hatte, trennte. Die Heiden, die bis dahin »von der *πολιτεία* Israels ferngehalten, den Bündnissen der Verheissung fremd waren und deshalb ohne Hoffnung in der Welt lebten«, haben jetzt die Möglichkeit, im Glauben an den Christus Jesus »*συμπολῖται* der Heiligen und Gottes Hausgenossen« zu werden mit den gleichen vollen Rechten wie die Gläubigen aus dem alten Israel. So erfüllt Gott seinen ewigen freien »Willensentschluss, alles im Himmel und auf Erden *ἀνακεφαλαιώσασθαι* von oben her zusammenzufassen und neu zu verfassen« als die Gemeinde, deren Haupt der gekreuzigte, auferstandene und in Herrlichkeit wiederkommende Kyrios Jesus ist. (Epheserbrief).

6

Indem die Juden den Christus Jesus ablehnen, schliessen sie sich von der Hoffnung Israels aus. Sie versuchen durch ihr Streben die Königsherrschaft Gottes herbeizuführen. Anstelle des in das Fleisch gekommenen und für die Sünder geopferten Retters, der allen, die an ihn glauben, das ewige Heil schenkt, erwarten sie einen Weltrichter, der Lohn und Strafe nach dem Verdienst der Werke austeilen werde.

Der Christus esJus ist aus Israel und in erster Linie für Israel gekommen. Der kanaanäischen Frau sagt er geradezu »Ich bin nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel gesandt«. (Mt. 15,24). So befiehlt er auch seinen Boten bei der ersten Aussendung: »Geht nicht auf der Heiden Strasse und zieht nicht in der Samariter Städte. Sondern geht hin zu den verlorenen Schafen aus dem

ause Israel (Mat. 10). Aber wie dadurch, dass sie ihn verwerfen, der Weg des angeliums zu den Heiden frei wird, so schliessen sich die Erstberufenen der nade dadurch, dass sie den König der Gnade ablehnen, vom Heil aus. Aus tentiellen Israeliten werden sie zu qualifizierten Juden. Aus dem einzig wahren olk wird das »Unvolk« (Hos. 1,2: Röm. 9,25). Aus den Geliebten werden die inde Gottes (Röm. 11,28). Und dies dadurch, dass sie »Feinde des Kreuzes risti sind, deren Ende Verdammnis ist«. Paulus sagt es mit Weinen. (Phil. 3,18). e Gotteskraft im Wort vom Kreuz ist für sie das Skandalon, der rettende Fels für sie der Fels des Ärgernisses, an dem sie scheitern (1.Kor. 1,23; Röm. 9,33). s Zeichen des Propheten Jona, wenn es an dem geschieht, der mehr ist als na, treibt sie nicht zur Busse wie die Niniviten, es verstockt sie im Gegenteil, ss sie schlimmer werden als Sodom und Gomorrha (Mt. 12,39 ff., 16,1 ff., 20 ff.). Sie leugnen, dass der Christus in das *Fleisch* gekommen ist (1.Joh. 4,2) d dass er im Fleisch, das unfähig ist, das Gesetz zu erfüllen, den Fluch der nde getragen hat. Deshalb können sie den *Geist* Christi, der das Unterpfand r kommenden Welt und die Kraft des neues Lebens ist, nicht empfangen. Sie eiben Schuldner, nach dem Fleisch zu leben. Statt durch den Heiligen Geist e Geschäfte des Fleisches zu töten, suchen sie ihre »geistliche« Vollkommenheit den Werken des Fleisches (Röm. 8 und 2).

Sie erkennen nicht, dass »Jesus Christus um der Wahrhaftigkeit Gottes llen ein Diener der *Bescheidung* gewesen ist« (Röm. 15,8) und damit allen die n aufnehmen, die Möglichkeit gibt, »Gottes Kinder zu werden, die nicht von m Geblüt noch dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, ndern von Gott geboren sind« (Joh. 1,12 f.). Deshalb machen sie »die Beschei ng, die mit Händen geschieht«, zur Bedingung für den Eintritt in das Reich ttes und lassen ihre Herzen nicht beschneiden zur wahren Abrahamskind naft. So wird ihre Beschneidung ihnen zur Vorhaut (Röm. 2). Statt Beschnit he sind sie nun »Zerschnittene« (Phil. 3,2).

Sie lassen nicht gelten, dass der Christus *das Ende des Gesetzes* ist (Röm. ,4), sie anerkennen nicht, dass er das Gesetz erfüllt hat, indem er am Fluchholz ng. Sie wollen das Gesetz selbst erfüllen und sind so Sklaven statt Freie, Söhne r Hagar statt Kinder der Sara. Das Gesetz, das ihnen der »Pädagoge« auf ristus hin bis zum Mündigwerden durch ihn sein sollte, wird ihnen zum enker. (Galaterbrief).

Sie glauben nicht, dass mit der Geburt Christi in der Zeit die Ewigkeit die it erfüllt hat (Gal. 4,4). Sie sehen nicht den Stern über dem Stall zu Bethlehem. eshalb sinken sie in die Sklaverei unter den στοιχεῖα, den Natur- und Schick lsmächten zurück, treiben einen verworrenen »Engelkult«, heidnischen Ge rndienst und Tagewählerei. (Gal. 4; Kol. 2; Röm. 14,5).

Wenn der Christus Jesus als der Herr des Sabbaths die Menschen aus dem erlauf der Werkerei erlöst und die Werke des Schöpfers zur ewigen Feier llendet, meinen sie, er breche den Sabbath (Mt. 12,1—8 und Par., Luk. 13,10—17; h. 5 und 9), und strengen sich selbst an, wenigstens zwei Sabbathe treu halten, im Wahn, dann komme das Reich Gottes (Bab. Talmud. Trakt. bbath 118 b).

Durch das ganze Neue Testament hindurch wird deshalb eine scharfe Aus nandersetzung mit den Juden geführt. Nach dem Bericht des Johannes, kommt einmal so weit, dass die Juden, die sich rühmen, Abrahams Kinder zu sein, sus fragen, ob er sie eigentlich für Bastarde halte. Er antwortet ihnen: »Euer ater ist der Teufel, der Mörder von Anfang und der Vater der Lüge« (Joh. 8). e, die berufen waren, Führer der Blinden zu sein und ein Licht derer, die in

Finsternis sind, werden als die gefährlichsten Verführer gebrandmarkt, a »verblendete Leiter, Hunde, böse Arbeiter, die Gott nicht gefallen und alle Menschen zuwider sind« (Phil. 3; 1.Thess. 2), als »Heuchler«, »Schauspiel (passim in den Synoptikern), »die Synagoge Satans« (Off. Joh. 2,9), »auswend Juden und eben darum nicht echt im verborgenen Menschen« (Röm. 2,2 f »übertünchte Gräber, welche auswendig hübsch erscheinen, aber inwendig sin sie voller Totengebeine und alles Unflats« (Mt. 23). Ihr Hoffnung ist der schimms Wahn. Sie wollen die Vergebung nicht annehmen sondern meinen, durch ih frommes Streben allen andern den Lohn des gerechten Richters abjagen z können. Und gerade damit häufen sie ihre Sünde auf den Tag, da Gott da Verborgene des Menschen richten wird (Röm. 2). Sie wehren den Aposteln, da Evangelium den Heiden zu predigen, damit sie selig würden (1.Thess. 2). S schliessen das Himmelreich vor den Menschen zu. Sie kommen selbst nich hinein und lassen die, die hinein wollen, nicht hinein (Mt. 23).

7

So lauten die Urteile des Neuen Testaments über die Juden und zwar a schärfsten gegen die jüdischsten, d. h. die religiösesten unter ihnen. Wollen w diese scharfen Urteile recht verstehen, dann müssen wir die wichtige Feststellun beachten, die Arthur Rich gemacht hat, nämlich dass 'die antijüdische Tenden des Neuen Testaments sich nicht nach aussen sondern nach innen richtet. D scharfen Urteile sind für den internen und nicht für den externen Gebrauc bestimmt«. Die eigentliche »jüdische Gefahr« ist der Judaismus innerhalb d Gemeinde. Die Judaisten schleichen sich als »falsche Brüder« in die Gemeinde ein, »kundschaften die Freiheit aus, die die Christen im Christus Jesus habe und wollen sie wieder gefangen nehmen« (Gal.). Sie verleiten die Christen, d Rechtfertigung allein aus der Gnade zu ergänzen und zu überhöhen durch besor dere Leistungen, und damit Christus zum »Sündendiener« zu machen (Gal. Sie verführen die Gläubigen zu ἐθελοθρησκία, selbstgewählter Frömmigkei selbstgewählter, eigenwilliger Religion (Kol. 2,23), bieten für den Glauben a »bessern« Ersatz den Aberglauben, machen den Getrössteten ein böses Gewisse zerreissen die Einheit in Christo durch Richtungen (1. Kor.) und bringen selb Petrus zum Abfall in Heuchelei.

Was als Versuchung aus dem Heidentum kommt, ist mehr oder wenig offenkundige Versuchung zur Gottlosigkeit. Die Versuchung des Judaismus i deshalb viel gefährlicher, weil sie sich als vollkommenen Gottesdienst nach d Anweisungen der Heiligen Schrift ausgibt. Der Selbstbetrug der gottlosen Heide ist weit weniger schlimm als die Lüge des frommen Menschen. Die Sünde d Juden ist, im Vergleich mit der Sünde des natürlichen Menschen, die qualifizier Sünde des berufenen Menschen, der durch die Gnade erleuchtet ist und nach träglich die Gnade durch sein vermeintlich frömmeres Tun ersetzt. Das Judentu ist Ersatzreligion für den Glauben und die Hoffnung Israels. Darum ist d *Judaismus in der Kirche die grösste Gefahr für das neue Israel. Denn wenn d Kirche ihre Hoffnung nicht mehr ganz und allein auf die Gnade setzt, so verlie sie ihre Hoffnung ganz.*

8

Aber ebenso gewiss verliert die Kirche ihre Hoffnung ganz, wenn sie d Hoffnung für die Juden aufgibt. Denn an dem verstockten Israel bewähren sic

Treue und Geduld Gottes. Darum müssen sich ihm gegenüber der Glaube und Hoffnung der Kirche bewähren. Das anstössige Rätsel der Existenz der Juden das Wunderzeichen für das Geheimnis der Gnade. An ihnen wird es offiziell d endgültig offenbar, dass das Evangelium die ebenso ausschliessliche wie umfassende Möglichkeit Gottes ist, jeden zu retten, der glaubt: allein aus ade und so alle.

Israel ist unter den Natur- und Kulturvölkern das reine *Gnadenvolk*. Das ist ne Eigenart und Einzigartigkeit. Sie hat mit Blut und Rasse nichts zu tun. Die ade hat jene Stämme zu dem Volk gemacht, damit an seinem Dasein und rch seine Geschichte allen Geschlechtern der Erde die Gnade als die einzige und nze Möglichkeit des Heils offenbart und mitgeteilt werde. Die Juden sind s Israel, das sich selbst missversteht, das nicht sein will, was es ist, das unaelitische Israel, das gnadenlose Gnadenvolk, das Lo-Ammi, die Lo-Ruchama os. 1.2). Auch so und gerade so sind sie das auserwählte Wunderzeichen der ade. In ihrem Dasein zeigt Gott der Kirchen den ganzen *Ernst der Gnade:* Erstberufenen der Gnade können, weil sie die Gnade nicht ganz annehmen, ht leben und nicht sterben.

Eben diese Juden sind nun aber um den Wahrhaftigkeit und Treue Gottes llen das grosse Wunderzeichen und Unterpfand für den totalen *Sieg der Gnade.* s Geheimnis ihres rätselhaften Daseins, das Mose vor seinem Abscheiden erst prophetisch gelüftet (5.Mose 32) und zuletzt Paulus in apostolischer llmacht enthüllt hat durch das, was in den Kapiteln *9—11 des Römerbriefes* lesen ist.

Will man diese Kapitel recht verstehen, dann darf man sie nicht als einen kurs betrachten. Sie sind ein integraler Bestandteil für die Entfaltung der ese des Briefes. Die These lautet bekanntlich (1,16): »Das Evangelium ist die glichkeit Gottes, jeden zu retten, der glaubt, den Juden zuerst und auch den iechen.« Diesen Satz entfaltet der Apostel zunächst negativ (1,18 - 3,20): *Kein* nsch, weder ein Heide noch ein Jude, kann mit seinem sittlich-religiösen eben vor Gott bestehen; dann positiv (3,21 - 8,39): Ohne die religiöse Leistung er Schuld in Betracht zu ziehen, schenkt Gott *jedem,* der glaubt, in Jesus ristus sein ganzes Heil so, es ihm niemand und nichts streitig machen kann. den Kapiteln 12—15 werden daraus die praktischen Folgerungen gezogen.

Was haben nun die Kapitel 9—11 noch zur Entfaltung der These beizutragen? s Entscheidende: sie sichern das *πᾶς*. Die Tatsache, dass die Juden das angelium ablehnen und sich damit vom Heil ausschliessen, stellt die Gültigt des *πᾶς* und damit den ganzen Satz, dass das Evangelium die Möglichkeit ttes ist, *παντί,* jeden zu retten, radikal in Frage. Man könnte zwar sagen, die tsache, dass die Juden nicht glauben und sich damit vom Heil ausschliessen, nne der Wahrheit, dass nur der Glaubende gerettet wird, nichts abbrechen. denkt Muhammed, wenn er in der 17. Sure des Korans, wo er sich mit dem oblem auseinandersetzt, den Satz niederlegt: »Sie sollen glauben oder nicht uben.« Aber so denkt der Apostel nicht. Als Knecht des guten Hirten, der die Schafe in der Hürde stehen lässt, um dem einen verlorenen nachzugehen, bis s gefunden hat, kann er sich nicht dabei beruhigen, dass eben nur die gerettet rden, die sich rufen lassen. Denn damit würde schliesslich doch zugestanden, ss die Möglichkeit des Menschen, *nicht* zu glauben, die Möglichkeit Gottes, *len* zu retten, unmöglich machen könne, dass der freie Wille des Menschen rker sei als der freie Wille Gottes und die Absage des Menschen Macht habe, Zusage Gottes Lügen zu strafen.

Die Absage gerade der Juden bereitet dem Apostel nicht deshalb unabläs-siges Weh, weil ihm an der Seligkeit einer Verwandten besonders gelegen, od weil er ein guter Patriot wäre, sondern deshalb, weil dadurch die Wahrhaftigke Gottes in Frage gestellt ist. Denn die Juden sind vor allen andern Mensche »zuerst« Israel. Darum nennt er sie in diesen Kapiteln auch nicht wie sonst i Römerbrief Juden sondern Israeliten. An sie als Menschen aus Israel ist nu einmal Gottes *Wort* entscheidend *gebunden*. Wenn es gerade an ihnen sein Kraft nicht erweist, dann ist es »hinfällig« (9,1—5). Aber nun ist es in Wirklich keit gerade umgekehrt: Der Widerspruch des verstockten Israel gegen das Evan gelium bestätigt seine Wahrheit, indem er beweist, dass allein die *Gnade* Gott in Jesus Christus jeden rettet (9,6a).

Denn die Schrift zeigt schon an den Erzvätern, dass *οὐ πᾶς*, *nicht jede* der natürlich-rechtlich ein Sohn Abrahams ist, deswegen auch »Same Abrahams Erbträger des Segens ist, sondern ausschliesslich wer durch das schöpfe rische Wort der freien Gnade dazu erwählt ist (9,6b—13). Die Gnade ist wirkli die ganz und gar freie, die wahrhaft *göttliche* Möglichkeit. Auf ihr allein beru die Existenz Israels, und nicht auf dem Zusammenwirken göttlicher un menschlicher Faktoren. Darum ist schon im Alten Testament Israel auf d »Auswahl der Gnade«, auf den »Rest« reduziert worden, den die Treue Gott als Zeugen seines Wortes erhält, bis schliesslich das »blosse« Wort, Jesus Christ offenbar wird als der Fels, auf dem allein das Ganze steht und fällt (9,14—3 An diesem Felsen ist Israel gescheitert. Statt anzunehmen, was ihm die frol Botschaft aus freier Gnade zuspricht, will es selbst so fromm sein, dass Go ihm das Heil als ein verdientes zusprechen müsste. Statt einfach mit dem Herze und dem Munde dem Wort, Jesus Christus, zuzustimmen, wiederspricht es ihn Darum steht es draussen wie der ältere Bruder im Gleichnis vom Verlorenen Soh als der negative Zeuge dafür, dass *allein*, wer glaubt, durch die mit dem Evang lium geöffnete Tür in den Freudensaal eingeht (10,1 - 21).

Aber es soll nicht für immer draussen bleiben. Dafür ist der Apostel selb das deutlichste Unterpfand. Wenn Gott gerade ihn, den echtesten aller Israelite der alle andern im fanatischen Hass gegen den gekreuzigten Christus übertra nicht nur bekehrt sondern auch zu seinem Botschafter an die Heiden gemac hat, so beweist er damit, dass der einmal erwählte Gottesknecht Israel, wiewo er blind und taub ist, trotzdem und gerade in seiner Taubheit und Blindheit d auserwählte Zeuge der Treue und Macht seines Herrn ist und bleibt. Die Gnade i das göttliche Trotzdem auf das Nein, das der Mensch dem Ja Gottes entgege setzt. Sie ist die Möglichkeit, das Unmögliche möglich zu machen. Denn sie i die Möglichkeit Gottes, ganz *Gott*, in voller Freiheit und Souveränität Gott zu sei Der Abgrund der seligen Freiheit Gottes nimmt den Abgrund der unselig Freiheit des Menschen in sich auf.

Für Gott war schon immer in dem kleinen Rest der Glaubenden das gan Israel gegenwärtig, auch damals, als Elia meinte, er sei allein übrig geblieb So mag auch jetzt nur ein Bruchteil von Israel an Jesus glauben — und wä es Paulus allein —, für Gottes Rechnung ist mit diesen Vereinzelten bereits sch das ganze Israel mithinzugezählt. Gott will und wird in der Vollmacht sein Gnade das ganze Israel zusammenbringen (11,1—36).

Was versteht Paulus unter dem ganzen Israel? Welche alle sind in de *πᾶς Ἰσραήλ* (11,26) inbegriffen? Bekanntlich gehen die Auslegungen auseinand Immerhin sollte man sich darauf einigen können, dass *die Gesammtheit d Juden*, das ganze fleischliche Israel inbegriffen ist. Denn die vorangehend Gedankengänge würden leer auslaufen, wenn der Apostel am Schluss festell

rde, Israel sei auch dann komplett, wenn nur einzelne Juden dabeisein werden. enso sicher ist aber auch, dass für Paulus das Gottesvolk des Neuen Bundes wahre »Israel« ist und dass seiner Erkenntnis dieses Israel nicht vollständig wenn die Heiden nicht dabei sind. Er sagt ja ausdrücklich: »Verstockung ist μέρους, teilweise Israel widerfahren, bis dass τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, die Fülle Völker eingegangen und οὕτως, auf diese Weise πᾶς Ἰσραήλ gerettet sein d«. So muss doch wohl in 11,26, wo die Summe der in der vorangehenden örterung aufgestellten Faktoren gezogen wird, πᾶς Ἰσραήλ die Gesammtheit Juden plus die Fülle der Heiden umfassen.

Das ergibt sich auch aus der Anlage des ganzen Briefes als Entfaltung des zes, das Evangelium sei die Möglichkeit Gottes, jeden zu retten, der glaubt, Juden in erster Linie aber auch der Heiden. Der Apostel stellte den Aufweis restlos allgemeinen Schuldhaftigkeit (1,18 - 3,20) schon unter das πᾶς in sem Sinn: »Gottes Zorn enthüllt sich über πᾶσαν ἀσέβειαν, alle Gottlosigkeit«. mlich über die Gottlosigkeit der Griechen nicht weniger als über die Gottlosigt der Juden. Genau dementsprechend begann er die positive Entfaltung der tschaft: »Jetzt aber ist die δικαιοσύνη Gottes εἰς (oder ἐπὶ) πάντας, alle aubenden, Juden so gut wie Heiden geoffenbart« (3,21). Da kann er doch rklich nicht als Abschluss der Kapitel, durch die er ausdrücklich und nachicklich das πᾶς sichern wollte, es in einem beschränkteren Sinn meinen, lass entweder die Juden oder die Heiden *nicht* inbegriffen wären. Dass hier Schluss πᾶς den vollsten und umfassendsten Sinn hat, zeigt auch die letzte sammenfassung: »Gott hat τοὺς πάντας in den Ungehorsam eingeschlossen, um h *aller* zu erbarmen« (11,32).

»Ganz« ist Israel also dann, wenn nicht nur die Fülle der Heiden sondern t ihr auch die Gesamtheit der Juden dem Christus Jesus als ihrem Retter ldigen. Und eben das ist das »Geheimnis«, dass die teilweise und zeitweilige erstockung Israels den Heiden ermöglicht in die Gemeinde des Christus eingehen, und dass wiederum das Eingehen der Heiden die Juden zur Einkehr d Umkehr bewegen wird. So wird Gott sein Wort erfüllen, das er »bis in Ewigit« an seine Ersterwählten gebunden hat (Jes. 59,21). Er wird sein Heil vollen-n, indem er das ganze Israel aus Juden und Heiden sammelt, *allein* aus Gnade d darum *alle*.

Das πᾶς Ἰσραήλ entspricht übrigens genau dem Begriff des *kol-jisrael*, wie im Alten Testament geprägt ist: (1.) bezeichnet *kol-jisrael*, den Bund der ordstämme, (2.) Israel und Juda; dann nach der Zerstreuung der Nordstämme ter die Heiden (3.) Juda und Benjamin als »Rest«, der die Hoffnung für anz-Israel festhält. Schliesslich (4.) die Juden und die Heiden, für deren erufung zum Volke Gottes die unter sie zerstreuten Israeliten die Zeugen sind. wiefern Benjamin, als der einzige israelitische Stamm, der unter dem Szepter avids bei Juda geblieben ist, das Unterpfand für die Hoffnung auf Ganz-Israel t und die Bresche in der nationalen Schranke des Reiches Juda und der jüdihen Gemeinde offen hält, wie darum Jeremia und Saul-Paulus als Benjaminin qualifiziert sind, der eine als »der Prophet für die Heiden«, der andere als der Apostel der Heiden«, das ganze Israel aus Juden und Heiden dem Messias avidsohn durch das Evangelium des Neuen Bundes (Jer. 31) zu unterwerfen, as ist im 2. Band des »Christuszeugnisses des Alten Testaments« gezeigt worden.

Nun wird darüber gestritten, ob der johanneische Satz: »*Das Heil kommt on den Juden*« (Joh. 4,22) in seiner Weise das gleiche sage wie Röm. 9—11. Vollen wir zu einer begründeten Entscheidung kommen, so müssen wir zunächst

den umstrittenen Satz aus dem Zusammenhang des Johannesevangeliums erkläre und ihn nicht zu schnell mit den paulinischen Aussagen verknüpfen. Niemand bestreitet, dass der Satz die jüdische Herkunft Jesu bestätigt. Darüber hinaus sollte aber auch jeder zugeben, dass das *εἶναι ἐκ τινος* im johanneischen Sprachgebrauch mehr bezeichnet als ein belangloses »hervorgehen aus«. Die Frage, »Ist die Tatsache, dass Jesus ein Jude war, an sich heilswichtig?«, kann nach dem Johannesevangelium nur mit einem runden »Ja« beantwortet werden. Denn Johannes liegt viel daran, dass das ewige Wort nicht »irgendwie« sondern als Jude Fleisch geworden ist. Jesus der Sohn Josephs von Nazareth, wäre für Johannes nicht der, »von dem Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben« (1,45), wenn er ein Germane wäre. »Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf« (1,11). Das gilt zunächst für die Gegenwart des Logos in der alttestamentlichen Zeit, aber nicht weniger auch für sein Dasein im Fleisch.

Johannes hält es für ebenso heilswichtig, dass der Messias als Jude kommt wie dass er von den Juden verworfen wird. Der Jude ist der qualifizierte Mensch, der durch Gottes Wort Berufene, der dem Ruf Gottes nicht gehorcht. Er ist der qualifizierte Sünder, der die Sünde der Menschheit damit voll macht, dass er die Hinrichtung des Messias Jesus durchsetzt. Johannes konzentriert die Begegnung des Logos mit dem Sein und Denken des Menschen dadurch, dass er ihn fast ausschliesslich mit den Juden konfrontiert. Nirgends im Neuen Testament ist soviel von den Juden die Rede wie im Johannesevangelium. Sie vertreten den Widerspruch des Kosmos gegen den Logos. Man darf das aber nicht etwa mit Bultmann dahin missdeuten, Johannes hätte einfach »die Menschen« schreiben können statt »die Juden«. Die Juden sind die qualifizierten Menschen, der qualifizierte Kosmos. Dass gerade sie den Logos hinrichten, ist für Johannes deshalb heilswichtig, weil Gott auf diese Weise seinen Ratschluss durchführt. Die Gnade und das Gesetz gehören zusammen. Deshalb liegt nicht nur ein Gegensatz sondern auch engste Verbindung in dem Satz: »Das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit sind durch Jesus Christus geworden« (1,17). Jesus ist das wahre *Passahlamm:* indem er sich nach dem Ritual der Juden als das legale Opfer am Fest der Juden schlachten lässt, trägt er die Sünde der Welt legitim (1,36; 13,1; 18,28; 19,36).

Dass auf diese Weise das Heil von den Juden kommt, wird aus dem Zusammenhang des Gesprächs vollends deutlich. Jesus redet mit einer Samariterin. Sie ist die typische Vertreterin jenes Völkergemischs, das die Assyrer anstelle der deportierten Israeliten auf dem heiligen Bergland Ephraims angesiedelt haben, eben jenes Ephraim, der nach dem paradoxen Segen Jakobs die Verheissung hat, dass »aus ihm und seinem Samen der *melo'-haggojim*, die Fülle der Heiden, entstehen wird« (1.Mose 48,19). Jesus hat die Freiheit, von der Frau, die zu Mittag aus dem Brunnen des Erzvaters Jakob Wasser schöpfen will, einen Schluck zu erbitten. Auf ihre erstaunte Frage, wie er als Jude dazu komme, aus ihrem Krug zu trinken, wo doch die Juden keine Gemeinschaft mit den Samaritern haben, antwortet er ihr, es treibe ihn nicht der Durst, den er um jedem Preis stillen wolle, sondern das göttliche Bedürfnis, die Gnade überfliessen zu lassen. »Wenn du erkenntest die Gabe Gottes und wer der ist, der dir sagt: Gib mir zu trinken: du bätest ihn und er gäbe dir lebendiges Wasser.« Und wie dann Jesus das Gespräch auf ihren Mann gelenkt hat, stellt er fest: »Es ist richtig, wenn du sagst, du habest keinen Mann. Du hast fünf Männer gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann.« Damit legt er den Finger auf das, was die Samariter von den Juden scheidet. Sie anerkennen nur den Pentateuch als heilige Schrift, und da sie die Propheten nicht haben, fehlt ihnen die legitime Hoffnung. Die Frau vesteht den

weis und antwortet: »Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist. Unsere Väter
en auf diesem Berg angebetet, und ihr sagt, zu Jerusalem sei die Stätte, da
n anbeten solle.« Jesus spricht zu ihr: »Weib, glaube mir, es kommt die Zeit,
s ihr weder auf diesem Berg noch zu Jerusalem werdet den Vater anbeten.
wisset nicht, was ihr anbetet. Wir aber wissen, was wir anbeten. Denn das
l kommt von den Juden. Aber es kommt die Zeit, und ist schon jetzt, dass die
rhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit.«
icht das Weib zu ihm: »Ich weiss, dass der Messias kommt, der da Christus
annt wird. Wenn derselbe kommen wird, so wird er's uns alles verkündigen.«
icht Jesus zu ihr: »Ich bin's, der mit dir redet.«

Jesus überwindet als der Messias Israels das samaritanische Schisma, das
Rand des Grabens bezeichnet, der zwischen dem auserwählten Volk und den
lkern liegt. Er überwindet es damit, dass er sich vom Hohenrat der Juden
urteilen und zu Jerusalem als Passahlamm opfern lässt (und nicht auf dem
rizim). Die Juden müssen den Logos als Samenkorn in den heiligen Boden
en, damit es ersterbe und so die viele Frucht bringe. Wenn er an der heiligen
tte der Juden von der Erde erhöht wird, dann und erst dann wird er sie »alle«,
nlich auch die Griechen, derer Erstlinge sich bei ihm gemeldet haben, zu sich
nen (12,20 ff.). Indem er sich als der gute Hirte von den jüdischen Mietlingen
en lässt, wird er alle seine Schafe sammeln, auch die, die nicht aus dem
lischen Stall sind (10). Indem die Juden den Fleischesleib des Christus töten,
chen sie den Tempel zu Jerusalem ein für allemal ab, und er baut ihn neu
cht als einen Konkurrenztempel auf dem Garizim) als die Kirche für Juden
d Heiden (2,13 ff.).

Das alles zeigt wohl deutlich genug, dass und wie das Heil nach Johannes
n den Juden kommt. Johannes unterscheidet zwischen den Juden und Israel.
e Juden sind das dem Logos widersprechende Israel, in dessen Widerspruch
h aber gerade die Wahrhaftigkeit und die Treue Gottes bewähren. Es kann
r noch gefragt werden, ob Johannes auch die letzte Vollendung des Heils so
utlich im Zusammenhang mit der Umkehr der Juden sieht wie Paulus. Das
rd bei Johannes deshalb auf der einen Seite nicht so deutlich, weil bei Johannes
e eschatologische Perspektive mit ganzer Kraft auf die Entscheidung der Gegen-
rt konzentriert wird: »Es wird kommen und ist schon jetzt.« Wer das einmal
annt hat, der wird keinen negativen Schluss daraus ziehen, das Johannes
gends die Vollendung des Heils ausdrücklich mit der Umkehr der Juden ver-
üpft. Er wird vielmehr aus der Tatsache, dass im ganzen Evangelium nach
hannes die Entscheidung des Heils sich im Glauben und Unglauben der Juden
llzieht, nur den einen Schluss ziehen können, dass das ἐστίν in 4,22 den Sinn hat:
war so und ist so und wird so sein, dass das Heil von den Juden kommt. Und
ar deshalb, weil das Heil allein aus Gnade geschenkt wird, und weil die sieg-
che Durchführung dieses freien Ratschlusses ein für allemal an die Juden
unden ist. Das bezeugt Johannes auf seine Weise mit der gleichen Klarheit
d Kraft wie Paulus und mit ihnen das ganze übrige Neue Testament.

9

Die Hoffnung ist die gewisse Zuversicht des Glaubens auf das Schauen hin.
eil der Erlöser das sichtbare Israel auserwählt hat, um mit ihm die Welt um-
kehren, darum hat er den Christus nach dem Fleisch aus Israel stammen, als
nig der Juden den Tod erleiden, und in der neuen Leiblichkeit auferstehen
sen. Darum macht er auch die letzte Wendung aller Dinge, den sichtbaren

Triumph seiner Gnade über die Sünde und den Tod abhängig von der Bekehrung der Juden. Wenn sie an den im Fleisch erniedrigten Christus glauben, wird der Erhöhte in Herrlichkeit erscheinen.

»Eine Hoffnung, die man sieht, ist keine Hoffnug«, schreibt Paulus; »denn was einer sieht, weshalb hofft er es noch?« (Röm. 8,24). Der Glaubende glaubt aber dass er einmal das sehen wird, was er jetzt glaubt. So gewiss Gott, der ewige König, der Unsichtbare und Unvergängliche ist, so gewiss ist das Reich seiner Herrlichkeit ein sichtbares Reich, dessen Schauplatz die Schöpfung ist.

Das sichtbare Israel ist das sakramentale Zeichen dieser Verheissung. Bei jedem Sakrament besteht die doppelte Gefahr, dass es entweder materialistisch verdinglicht oder spiritualistisch verflüchtigt wird. So besteht auch die doppelte Gefahr, dass die sakramentale Leibhaftigkeit der Juden für die Hoffnung der Kirche entweder materialistisch verdinglicht oder spiritualistisch verflüchtigt wird. Der Chiliasmus ist eine judaistische Versuchung. Aber die Kirche muss sich hüten, dass sie nicht im Bestreben, das Schiff ihrer Hoffnung an der Skylla des judaistischen Materialismus vorbeizusteuern, der Charybdis eines heidnischen Spiritualismus zutreibe. Sie wird zwischen beiden hindurchfahren, wenn sie die Ohren mit Wachs gegen den Gesang der Sirenen verstopft und sich mit den Seilen des prophetischen und apostolischen Wortes an den Mast fesseln läst.

Bevor Jesus in den Tod ging, hat er den Juden in Jerusalem gesagt: »Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen (nicht sehen !), bis ihr sprecht: Gelobt sei der da kommt in dem Namen des Herrn!« (Mt. 23,39). Und ein paar Wochen später hat Petrus die Juden zu Jerusalem dringend gebeten: »Bekehrt euch, auf dass da kommen die Zeiten der Equickung von dem Angesichte des Herrn, und er den für euch bestimmten Christus Jesus senden möge, den der Himmel aufnehmen muss bis zu den Zeiten, da völlig zu Stand und Wesen kommt alles, was Gott durch den Mund seiner heiligen, von Ewigkeit her ausgesandten Propheten geredet hat. (*Ἀποκαθίστασθαι* ist das Gegenteil von *ἐκπίπτειν* Röm. 9,6. Man beachte diese aller Spekulation wehrende Bezogenheit der »Apokatastasis« auf das von den Propheten Gesagte.) Ihr seid die Söhne der Propheten und des Bundes. Euch zuvorderst hat Gott seinen Knecht erstehen lassen« (Apg. 3). Das stimmt mit dem überrein, was Paulus Röm. 11,15 schreibt, die Wiederaufnahme des verstockten Israel werde den Anfang der Auferstehung der Toten bringen.

Dürfen wir diese klaren Aussagen abschwächen? Sollen wir erklären es sei ein lapsus linguae, wenn Petrus sagt, der Himmel »müsse« den Christus zurückhalten, bis die Juden an ihn glauben? Das Wörtchen *δεῖ* hat immer den Sinn »er muss«, und nichts gibt uns ein Recht, es hier abzuschwächen. Bleibt uns dann kein anderer Ausweg als festzustellen, Petrus sei mit dieser Aussage in den Judaismus zurückgefallen wie einige Jahre später wieder bei einem Besuch in Antiochien, wo er plötzlich nicht mehr mit Heidenchristen zusammen essen wollte, weil er sich vor Jakobus dem Gerechten genierte? Müssen wir dann auch das, was Paulus Röm. 9—11 geschrieben hat, in der Weise abschwächen, wie es W. Zimmerli im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz vom 24. September 1942 versucht hat? Zimmerli meint, Paulus gebe uns einen Fingerzeig, ihn nicht allzusehr bei der Endzeiterwartung zu behaften, die er hier äussert, weil er sie als ein »Geheimnis« mitteile. Mit dem gleichen Wort habe er auch 1.Kor. 15,51 einen endgeschichtlichen Ausblick eröffnet, den er später nicht genau so festhielt. »Ist diese Wahrnehmung nicht doch ein Fingerzeig für die Bewertung des endgeschichtlichen Ausblicks, den Paulus Römer 11 unter der gleichen Einführung wagt? Will Paulus nicht auch hier so interpretiert sein: Ich wage euch ein Geheimnis, das sich meinem der Schrift gehorsamen Nachsinnen über das

tliche Tun mit Israel erschlossen hat, mitzuteilen. Und wenn es dann Gott
ch in ganz anderer Weise, in ganz anderer zeitlichen Bemessung und Reihen-
ge fügte, so wäre auch hier der Glaube an die Wiederkunft Christi und die
eue Gottes nicht im Leisesten erschüttert.« »Geheimnis«, *μυστήριον*, bezeichnet
r Röm. 11,25 wie 1.Kor. 15,51 oder Eph. 1,9; 3,3 f. 9; 6,19 und Kol. 1,26 f; 2,2;
und 2.Thess. 2,7 eine verborgene göttliche Bestimmung über das Ende aller
nge, deren Mitteilung den apokalyptischen Schleier lüftet. Wie wenig der
ostel Röm. 11 daran denkt, als *μυστήριον* etwas mitzuteilen, »was sich seinem
chsinnen erschlossen hat«, aber ebenso gut auch anders kommen kann, ergibt
h daraus, dass er ausdrücklich sagt: »Ich will euch, liebe Brüder, über dieses
τήριον nicht in Unkenntnis lassen, *ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι*. Das heisst
ch wohl: »damit ihr euch eben gerade nicht durch eigenes Nachsinnen eine
utung zurechtlegt«.

Nein, weder bei Paulus noch bei Petrus lässt sich durch Deuteln die klare
ssage verwischen. Bleibt uns dann nichts anderes übrig als festzustellen, dass
dieser entscheidenden Sache Petrus und Paulus seltsamerweise übereingekom-
n sind, einen neuen »viel feinerern« und darum erst recht gefährlichen Judais-
s zu vertreten? Wie kommt man eigentlich dazu, in ihren Aussagen einen Judais-
s zu sehen? Etwa sie Gott eine »Bedingung« stellen? Stellen sie wirklich Gott
e Bedingung? Diese Unterstellung hätten sicher Beide mit einem energischen
γένοιτο! zurückgewiesen. Mit vollem Recht. Denn von einer Bedingung, die
end jemand Gott stellen würde, ist hier zu allerletzt die Rede. Genau das
genteil. Lobpreisen sie doch mit allem, was sie über die besonderen Wege
ttes mit seinem auserwählten Volke sagen, die Unbedingtheit der Gnade. Dass
göttliche Souveränität völlig frei ist und die Gnade unbedigt bedingungslos
währt wird, eben das muss und wird seine letzte und krönende Offenbarung
halten durch das Wunder, das die Gnadentreue durch das verstockte und an
n verstockten Israel vollbringt. Es muss und wird so sein, wahrhaftig nicht,
il das jüdisch-fromme Herz des Petrus oder der jüdisch-theologische Kopf des
ulus es so wünschen, sondern weil Gott in seiner unergründlichen Güte es so
l. »Oh, welch eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis
ttes! Wie unerforschlich sind seine Entscheidungen und unausdenkbar seine
ge! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber
vesen? Oder wer hat ihm etwas zuvorgegeben, dass es ihm wiedervergolten
rden müsste? Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm hin sind alle Dinge.
n ist die Ehre in Ewigkeit. Amen.« (Röm. 11,33 - 36).

In solcher Anbetung verkünden die Apostel den wunderbaren Ratschluss
Gnade. Sie denken nicht daran, zu spekulieren oder Postulate aufzustellen.
r wird die überaus feine Linie sichtbar, die das rechte Verstehen ihrer Worte
gen das Missverstehen abgrenzt. Was die Apostel sagen, das sagen sie als
ostel. Es ist jedes ihrer Worte nur wahr, weil es in Christus wahr ist und wenn
als Evangelium ausgerichtet und mitgeteilt wird. Es kann deshalb auch nur
aubend«, als Wahrheit in Christus empfangen, erkannt und festgehalten
rden. Wer es als eine Theorie, als einen Beitrag zur Geschichtsphilosophie
nmt, als ob es die Wahrheit der apostolischen Botschaft gäbe, ohne dass Gott
gibt, der hält eine Lüge in Händen.

Wir haben zum Schluss noch zu fragen, ob sich über das hinaus, was wir den
vähnten Stellen entnommen haben, im Neuen Testament noch weitere Angaben
den über die Bedeutung der Juden für die Hoffnung der Kirche, etwa über
e besondere Rolle, die die Juden im endzeitlichen Drama zu spielen hätten.
kann nichts derart finden, wenn mich auch die Auslegung, die Adolf Schlatter

von 1.Kor. 15 gibt, überzeugt, wonach die Menschen für die Auferstehung in τάγματα, in zusammengehörende Scharen eingeteilt sind, und jeder in seiner eigenen Abteilung an der Auferstehung teilhat. Aber Paulus sagt dort nichts von einem besonderen τάγμα der Juden. Manche meinen allerdings, in Röm. 11,15 eine solche Angabe finden zu können. Paulus sagt dort, die Wiederannahme des verstockten Israel bringe ζωὴν ἐκ νεκρῶν »Leben aus Toten« mit sich. Das ist in der Tat ein merkwürdiger Ausdruck. Warum sagt Paulus nicht »τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν«? Manche denken, er meine mit ζωὴ ἐκ νεκρῶν den Vorgang, den Hesekiel in der Vision der Feldes der Totengebeine prophetisch geschaut hat. Sie deuten dann die Worte des Apostels so: Wenn die Juden als Volksganzes an Christus glauben, dann werden sie geistlich lebendig werden und eine umfassende missionarische Tätigkeit in der Welt entfalten. An so etwas kann aber Paulus deshalb nicht gedacht haben, weil nach seinen Aussagen die volle Bekehrung der Juden erst dann eintritt, wenn die Fülle der Heiden bereits zum Heil eingegangen ist. Darum sagt er auch, die mit der Wiederaufnahme des alten Israel verbundene Gnadengabe werde noch grösser sein als die, die der Welt jetzt mit ihrer Verstossung zuteil wird. Ihre Verstossung ist die Versöhnung des Kosmos geworden. »Wass ist noch grösser als Versöhnung?« fragt Schlatter, und antwortet: »Leben aus Toten. Wenn aus der Schar der Toten solche ausgesondert werden, denen Leben zuteil wird, so werden sie auferweckt. Das ist die neue Gabe der Gnade, die mit der neuen Offenbarung des Christus verbunden sein wird, 8,21; 1.Kor. 15,22, und diese wird dann kommen, wenn die Verwerfung Israels durch seine Wiederannahme beendet sein wird.«

Schlatter fügt dieser einfachen und überzeugenden Erklärung bei: »Paulus hat das 'Geheimnis' redlich und ernst als Geheimnis behandelt und ihm keine Ausdeutung angehängt.« Und ich meine, auch wir sollten es redlich und ernst als Geheimnis behandeln. Das heisst jedenfalls, dass wir es als einen wesentlichen Bestandteil des Evangeliums glauben sollen und den herrlichen Ausblick, den es der Hoffnung der Kirche durch den Blick auf die Juden eröffnet, unverrückt und hell im Auge behalten. Umso bestimmter und eifriger werden wir dann auch das tun, was uns damit heute als praktische Aufgabe angewiesen ist, nämlich so völlig, vor allem auch im Glauben, Hoffen und Lieben den Juden gegenüber so völlig Christen zu werden, dass die Juden es nicht mehr länger aushalten, Juden zu bleiben, und so die Hoffnung Gottes bald ganz erfüllt wird. An unserer Einstellung zu den Juden, die heute erbarmungsloser denn je als Schlachtschafe geachtet sind, erweist es sich, ob wir dem König der Gnade angehören, der sich um unserer Sünde willen wie ein Schaf zur Schlachtbank führen liess. Stossen wir die Juden von uns, so verleugnen wir den leidenden Christus. Wenn wir aber die Last, die er mit den Juden unserm Glauben und unserer Liebe auferlegt, annehmen, dann stärkt er uns auch durch seine besondere Verheissung für sie in der Hoffnung des völligen Sieges seiner Gnade.

J. B. SOUČEK

Gibt es Gemeinsamkeiten des christlichen Erbes und der christlichen Verantwortung für die Kirchen Europas?

Vortrag an der Konferenz Europäischer Kirchen, Nyborg/Dänemark, 7. Januar 1959.

Zu diesem Thema wurden zwei Vortragende eingeladen, Prof. Söe und , einer aus dem sogenannten Westen, der andere aus dem sogenannten en. Diesen Umstand meine ich in dem Sinne verstehen zu dürfen, dass die in dem Thema enthaltene Frage besonders in der Richtung untersun soll, ob die Christen und Kirchen in den beiden Hälften des heute zerten Europas trotz dieser Zerteilung gemeinsames Erbe und gemeinsame rantwortung für dieses Erbe haben. Und gleich zum Anfang will ich sa: Wenn die Frage so gestellt ist, kann sie nach meiner Überzeugung nur einem entschiedenen »Ja« beantwortet werden.

I.

Ganz deutlich ist es bei der Frage nach der Gemeinsamkeit des Erbes. sonders wenn man die mir einigermassen vertrauten und für mich übertlichen europäischen Reformationskirchen im Auge hat, ist diese Gemeinnkeit sozusagen mit den Händen zu greifen. Zwar erscheint dieses gemeine Erbe in einer grossen, vielleicht verwirrenden Mannigfaltigkeit. Teilise bestehen diese Verschiedenheiten in der konfessionellen Ausprägung: r gibt es Lutheraner, da Reformierte, Anglikaner, die sogenannten Freichen — teilweise sind sie durch unterschiedliche geschichtliche Entwickg und Kulturgestaltung bedingt. Es ist kein Geheimnis, dass z. B. im skanavischen Luthertum zum Teil andere Aspekte des lutherischen Erbes als Deutschland betont werden, und die beträchtlichen Unterschiede der genten geistigen Atmosphäre in Grossbritanien von der kontinentalen sind gemein bekannt.

Keine dieser Verschiedenheiten des Erbes hat aber mit der heutigen posch-gesellschaftlichen Teilung Europas irgend etwas zu tun. Darüber hins heben diese Verschiedenheiten die unterliegende Gemeinsamkeit des Erkeineswegs auf. Davon können wir uns konkret überzeugen, wenn wir idern aus anderen europäischen Kirchen begegnen oder diese Kirchen bechen. Wenn wir einigermassen offene Augen und aufgeschlossene Herzen tbringen, müssen wir sehr bald die grosse Gemeinsamkeit des Erbes unttelbar wahrnehmen. Auch wenn wir miteinander nicht einig sind oder gar streiten, sind wir uns nicht einander wirklich fremd, sondern können er den anderen gut verstehen.

Zu dem Erbe gehören nämlich auch negative Erscheinungen: die geschichtlichen Fehlansätze, Fehlentwicklungen und andere Belastungen und die damit zusammenhängenden Schwächen, Unzulänglichkeiten und Versagen. Auch diese negativen Seiten des Erbes sind uns irgendwie gemeinsam, wenigstens in dem Sinn, dass wir sie, wenn wir sie bei den Brüdern entdecken, nicht einfach als etwas uns nichts Angehendes abschütteln dürfen, sondern auch darin wenigstens teilweise uns selbst wiedererkennen und deshalb auch eine solche Last des Versagens als etwas auch uns Eigenes mitzutragen bereit sein müssen.

Grundlegend und entscheidend ist aber das positive Erbe. Es braucht nicht aus einer entlegenen Vergangenheit herzukommen. Zu diesem positiven gemeinsamen Erbe gehört z. B. auch der geistige Ertrag des deutschen Kirchenkampfes und der Bekennenden Kirche. Ich sagte, dass er zu dem gemeinsamen Erbe gehört, weil viele von uns ausserdeutschen Christen von allem Anfang an von diesem geistigen Ringen angesprochen wurden und es als unsere eigene Sache miterlebt haben. Dadurch wurden wir auch den deutschen Brüdern innerlich so nahe gebracht, wie es seit vielen Jahrzehnten, ja vielleicht Jahrhunderten, nicht der Fall war. In unseren gegenseitigen Beziehungen leben wir heute noch immer davon. Auch diese unsere Konferenz europäischer Kirchen verdankt ihre ursprüngliche Anregung gerade diesem Erbe, da der Gedanke einer solchen Konferenz bekanntlich ursprünglich von den westeuropäischen gemeinsamen deutsch-ausserdeutschen Bruderräten ausgegangen ist. Wir alle, deutsche und nichtdeutsche Christen, sind gemeinsam dafür verantwortlich, dass dieses verheissungsvolle Erbe nicht durch unsere Verschuldung verloren geht.

II.

Damit sind wir schon bei der Frage nach unserer gemeinsamen Verantwortung. Nach meiner Überzeugung muss man nicht nur von einer solchen Verantwortung reden, sondern man muss sagen: die uns aufgegebene Verantwortung können wir bestimmt nicht bewältigen, wenn uns nicht gegeben wird, sie gemeinsam aufzunehmen.

Das hängt mit der Art und Weise zusammen, in der das christliche Erbe allein bewahrt werden kann. Wie wir alle wissen, kann es nicht durch blosses Konservieren geschehen, sondern nur so, dass wir dieses Erbe immer neu ergreifen. Das heisst: dass wir das diesem Erbe zugrunde liegende Wort des göttlichen Trostes und der göttlichen Weisung als das uns hier und jetzt treffende Wort hören, annehmen und ihm Folge leisten. Dies wird uns schon durch das biblische Bild von dem nicht aufzuspeichernden Manna gesagt, und dasselbe ist auch in der berühmten Wendung von der ecclesia semper reformanda enthalten. Wir alle haben mehrmals gewiss dasselbe in ähnlichen Worten gesagt. Bei solchen allgemein anerkannten Wahrheiten besteht aber immer die Gefahr, dass wir bei der Wiederholung solcher richtigen Worte stehen bleiben und uns dadurch sozusagen gegen die darin enthaltene Wahrheit immunisieren lassen, so dass sie gerade deshalb unser eigentliches Wesen und unser Tun nicht recht erreichen kann. Es ist ja für uns alle so viel naheliegender und bequemer, uns an das Bestehende zu klammern und es um jeden Preis konservieren zu wollen, als wirklich mutig in die ungestaltete und unbekannte Zukunft zu schauen und zu schreiten. Ich möchte hier bemerken

ss ich mit »uns allen« wirklich »uns« und ganz konkret auch »mich selbst« ine, nicht etwa heimlich nur »euch«! Jene Möglichkeit, das Gegebene nur nservieren zu wollen und so uns von der Zukunft abzuwenden, bedeutet mlich aus äuseren und inneren Gründen auch, je vielleicht besonders für s Christen im »Osten«, eine gefährliche Versuchung. Zu den äusseren Grün- n gehört auch die einfache Tatsache, dass in vielen von unseren Ländern — ht so bei uns in Böhmen, aber in vielen anderen Gegenden — die volks- chliche Tradition, z. B. der Gottesdienstbesuch, in viel grösserem Aus- ass tatsächlich konserviert ist als in den meisten Ländern des Westens, z. B. ch als hier in Dänemark. Es ist menschlich sehr erklärlich und natürlich, h nicht nur dessen zu freuen, sondern sich auch damit begnügen und sich von mutigen neuen Schritten in die Zukunft dispensieren lassen zu wollen. Es ist sehr gut erklärlich — nur dass dieser Weg keinerlei Verheissung t, sondern mit grösster Gefahr für das uns anvertraute Erbe verbunden ist, Osten wie im Westen. Es ist uns ja nicht verborgen, dass wir inmitten ner gewaltigen, beispiellosen K r i s e der überlieferten Christlichkeit und ristenheit stehen. Als wir heute über die Auswirkungen der technischen vilisation, über die moderne Säkularisierung und über das Ende des Kon- ntinischen Zeitalters hörten, war die Rede von nichts anderem als von ser grossen Krise, die mit dem allgemeinen Umbruch der kulturellen, poli- chen und gesellschaftlichen Lage der Welt zusammenhängt. Wir müssen s wiederum davor hüten, dass wir uns durch das intelektuelle Wissen d Reden über diese Krise nicht gegen das wahre Erstnehmen dieser Tat- che immunisieren lassen. Es ist einmal so, dass wir heute auf jedem Schritt t einem neuen Menschentyp konfrontiert werden, mögen wir ihn den tech- schen, szientifizierten, säkularisierten oder vielleicht auch positiver: den ndigen Menschen nennen. Bei uns im Osten begegnet er uns in einer be- nders unverhüllten, deshalb aber n i c h t in einer besonders erschrecken- n Form. Im Gegenteil, er erscheint auch und gerade dort als ein sehr aufge- lossener und ansprechbarer, aber auch sehr kritischer Mensch. Kritisch cht n u r uns gegenüber, aber freilich a u c h uns gegenüber! Im Grunde er dürfte die Lage hüben und drüben in dieser Hinsicht die gleiche sein. e Frage ist: Werden wir imstande sein, diesen neuen Menschen — der frei- h im Innersten das immer dagewesene, sündige, aber von Gott geliebte Men- nenkind ist! — in einer neuen, frischen, echten, glaubwürdigen Weise mit r Botschaft des Evangeliums anzureden und ihm so zum Heil und zum Wohl dienen? Wir wissen, dass diese Aufgabe vor uns liegt und dass sie unge- uer gross und schwierig ist. Mit einer bloss konservierenden Wiederholung r alten Redeweisen und kirchlichen Arbeitsweisen ist wahrlich nichts zu reichen. Die Aufgabe erscheint über unsere Kräfte gross, und gewiss werden r inmitten dieses Bemühens in unserer völligen Ratlosigkeit immer wieder f das Wunder der Gnade geworfen. Dadurch sind wir aber von einer treuen d fleissigen Bemühung nicht dispensiert. Und ich möchte wiederholen: Wir nnen diese Bemühung nur dann verheissungsvoll aufnehmen, wenn wir es rklich gemeinsam, in voller innerer Solidarität und in möglichst breiter sserer Mitarbeit tun werden.

III.

Diese meine Überzeugung möchte ich noch in drei Punkten kurz erläutern d illustrieren.

1. Die Verantwortung für das uns anvertraute Erbe erfordert heute eine besonders intensive, mutige, im besten Sinne des Wortes radikale, d. h. zu den Wurzeln durchdringende theologische Arbeit. Gerade als ein theologischer Professor muss ich aber gestehen, dass die augenblickliche Lage in der Theologie nicht so aussieht, dass sie den praktischen Theologen, zu denen auch die Kirchenleitungen gehören, als besonders hilfreich erscheinen könnte. Ein Umstand gibt zur ernsten Besinnung allen Anlass: Vor 40 Jahren, als infolge des ersten Weltkrieges die latente Krise der europäischen Zivilisation und auch der geschichtlichen Kirchen akut (aber bei weitem noch nicht so akut wie heute) wurde, fand gerade in der Theologie ein gewaltiger Umbruch statt, in dem die Theologie einigermassen die heutige tiefe Krise prophetisch antizipierte. Man soll dabei nicht nur an die sogenannte Theologie der Krisis im engeren Sinn, sondern an den ganzen breiten Strom der theologischen Erneuerung denken. Wir alle leben theologisch und kirchlich immer noch sehr von diesem Erbe. Seitdem haben sich die in jenem grossen Umbruch nicht bewältigten Aufgaben oder vernachlässigten Motive mächtig zum Wort gemeldet, aber diese unumgängliche Weiterbewegung des theologischen Denkens hat kaum zu einer wahrhaft überzeugenden Neubildung geführt, die uns in unserer verschärften Lage wirklich zu einer umfassenden Wegweisung werden könnte. Und viele neuere Ansätze haben allzu konservierende oder restaurative Züge. Das dürfte besonders von den konfessionalistischen oder in anderer Weise zur traditionellen Orthodoxie neigenden Richtungen gelten. Auch manche Schüler der »dialektischen Theologen« sind gegen diese Gefahr kaum immun. Demgegenüber betont die Schule Bultmanns mit Recht, dass man mit blosser Wiederholung oder ordenden Zusammenstellung der biblischen und dogmatischen Sätze nicht auskommen kann. Es ist ihr hoch anzurechnen, dass sie die der Kirche und der Verkündigung von der heutigen geistigen Lage gestellten Fragen scharf sieht und mutig ausspricht. Insofern sollte sie als ein wichtiger Beitrag zu unseren aktuellen Aufgaben gewürdigt werden. Nur dass bei Bultmann alles viel zu theoretisch und abstrakt erscheint und darüber hinaus die biblische Botschaft auf das bloss Individuelle verengt ist. Infolgedessen ist von daher auf wichtigen Gebieten (z. B. was die öffentliche Verantwortung der Kirche anbelangt) keine Förderung und Hilfe, sondern vielmehr Hemmung zu erwarten und zu erfahren. Insofern wirkt auch diese achtunggebietende Bemühung konservierend und restaurativ. Aber ich muss diese Bemerkungen abbrechen. Er ist mir klar, dass ich mich damit auf ein höchst kontroverses Gebiet begeben habe, und ich meine nicht, dass hier heute ein Forum für die meritorische Auseinandersetzung darüber wäre. Ich meinte aber, dass ich einigermassen zu illustrieren versuchen sollte, wie schwerwiegend die theologische Verantwortung für das christliche Erbe in Europa heute ist. Auch diese Verantwortung sollen wir gemeinsam auf uns nehmen und zu bewältigen versuchen. Es ist klar, dass wir, die »östlichen« evangelischen Theologen, allein dazu nicht fähig sind — schon unserer kleinen Anzahl wegen. Wir können nur in enger Verbindung mit den Theologen im Westen richtig arbeiten. Man kann aber in aller Bescheidenheit vielleicht doch sagen, dass auch die Theologen im Westen unserer Mitarbeit bedürfen. Wenigstens in dem Sinn, dass wir durch unsere unverhüllte Lage dazu geführt werden, auf das wirklich Wesentliche zu drängen, unsere Kollegen und Brüder drüben vor der Gefahr des theoretischen Leerlaufes und besonders der Flucht in das bloss Spezialwissenschaftliche zu warnen und ihnen die einfachsten Gegebenheiten der heutigen Lage der Christenheit unermüdlich und, wenn es

in muss, vielleicht auch eindringlich und sogar belästigend in Erinnerung bringen. — Ich meine, dass mein Punkt 1 sich mit dem deckt, was der verbrbene Präses D. Held, der sich um das Zustandekommen der Europäischen nferenz sehr bemühte, mit dem Worte »Der theologische Austausch« ausdrücken versuchte.

2. In dieser Lage wird nicht nur die Theologie, sondern auch die Gealt der Kirche und die kirchliche Arbeitsweise einer tiefgehenden evision und Umgestaltung unterworfen werden müssen. Auch das ist uns len bekannt, und ich weiss sehr wohl, dass gerade auf diesem Gebiet in den estlichen Kirchen viel nachgedacht und praktisch versucht wird. Entsprend ihrer Grösse und ihren Möglichkeiten wird in diesen Kirchen in dieser insicht — wenigstens äusserlich sichtbar — viel mehr als bei uns getan. ir verfolgen diese Bemühungen mit lebendigem Interesse und innerer Anilnahme und versuchen, daraus für unsere in vielem andersartige Lage nach öglichkeit zu lernen. Aber auch hier gibt es auch eine Möglichkeit und ein edürfnis des Austausches in der umgekehrten Richtung. Auch diese Verantortung ist nur gemeinsam zu bewältigen. Wir stehen alle erst in den allerrsten Anfängen der grossen strukturellen Veränderung der Gestalt der Kirhe. Menschlich weichen wir alle oft vor dieser Veränderung zurück, weil sie as auf einen so ungewohnten und unbequemen Weg sendet. Trotzdem aber hen wir auch wenigstens die ersten Vorzeichen dafür, dass es nicht nur ericht, sondern auch eine Gnade Gottes wäre, »wenn es Gott gefallen sollte, in Werk nicht in einer weiteren zahlenmässigen Vermehrung, sondern in ner energischen zahlenmässigen Verminderung der sogenannten Christenit weiter und seinem Ziel entgegen zu führen«, wie es Karl Barth gleichsam eissagend vor zehn Jahren in Amsterdam sagte (Amsterdamer Fragen und ntworten, 1949, S. 8). Es ist damit zu rechnen, dass die Kirche auch in ihrer neren Struktur den Charakter einer Diaspora annehmen wird (vgl. F. Führ: irche am Anfang einer neuen Zeit, 1958, S. 17 ff.). Der dazu führende Pross ist auch in unseren Ländern erst in allerersten Anfängen sichtbar, aber s sind einige Zeichen dessen zu spüren, dass dies eine Befreiung von der tzlich unverbindlichen, alle klaren Entscheidungen vernebelnden und deslalb hemmenden Konvention und für eine entschiedene, deshalb fröhliche nd auch evangelistisch wirksame brüderliche Gemeinschaft bedeuten könnte. olche Erfahrungen können auch den Brüdern in anderen Ländern zum Trost, r Stärkung und Belehrung dienen und so die Gemeinsamkeit unseres verntwortlichen Bemühens um die Neugestaltung der Kirche zur Darstellung ringen. Dieser mein Punkt 2 dürfte dasselbe meinen, was D. Held mit den Worten »Die Kirche in der sich ändernden Welt« sagte.

3. Unsere Verantwortung erschöpft sich aber nicht im theologischen Den- en und auch nicht in der Sorge um die Gestalt und die Arbeitsweise der Kirche. Wir leben in einer Zeit, in der die Aussage des ersten Petrusbriefes on den durch den christlichen Wandel zu gewinnenden Nichtgläubigen unheheuer aktuell geworden ist (1. Petr. 3, 1). Durch unsere Schuld und durch ie Schuld unserer Väter haben wir Kirchenmänner das Vertrauen der Aussenstehenden weithin verloren. Keine noch so richtigen Gedanken und Worte llein können es wiedergewinnen. Nur unser Wandel, d. h. unser Tun und nser ganzes Wesen kann die Aussenstehenden dazu bewegen, unsere Worte enigstens anzuhören und ernst zu nehmen. Auch dies wissen wir alle. Ich uss mich aber immer wieder darüber wundern, wie wenig wir damit prak-

tisch rechnen, wie viel Sorglosigkeit und feinere oder auch grössere Zuchtlossigkeit wir uns erlauben.

Ich will aber nicht im allgemeinen moralisieren. Unsere Verantwortung ist auch in dieser Hinsicht konkret. Wir leben in einer Zeit, wie uns der Primas von Dänemark D. Fuglsang-Damgaard gestern in Erinnerung brachte, in der sich der Menschheit ungeheure Möglichkeiten, aber auch äusserste Gefahren eröffnen. Jeder weiss, dass es sich um den ganzen Komplex der mit der Entdeckung der atomaren Energie verbundenen Fragen handelt. Und wir alle wissen auch, dass es todernste und alledringlichste Fragen sind und dass auch und gerade wir Christen und unsere Kirchen dazu gerufen sind, in dieser Sache eine wegweisende Stimme zu erheben. Vieles wurde auch nicht nur von einzelnen Christen, sondern auch von den verantwortlichen kirchlichen Gremien bereits gesagt. Ist es aber nicht so, dass im grossen und ganzen die kirchliche Trompete bisher nur einen sehr undeutlichen Ton gab, so dass sich dadurch kaum jemand zum Kampf, d. h. zu klarem und entschiedenem Handeln, aufrufen lassen konnte? Ist es nicht so, dass wir Christen und unsere Kirchen im grossen und ganzen vielen Wissenschaftlern, aber auch einigen Politikern in betrübender Weise nachhinken? Ist dies nicht ein Zeichen, dass wir alle in erschreckender Weise in den Rücksichten und Bindungen dieser Welt stecken? Ist dies alles ein unser Wort der Verkündigung bekräftigender oder es vielmehr kompromittierender Wandel? Dies scheinen mir ernste und nicht leicht abzuweisende Fragen zu sein.

Ich komme aus Prag. Ihr alle wisst um die sogenannte Prager Friedenskonferenz, auf der ein Versuch unternommen wird, in dieser Sache zu einer klaren Entscheidung aufzurufen und zu kommen und die so Aufgerufenen und Entschiedenen zu sammeln. Ich weiss, dass manche von Euch dieses Unternehmen mit vielen Fragen und Bedenken aufgenommen haben. Dies ist erklärlich und braucht an sich noch nicht zu schaden. Fragen zu stellen ist natürlich, und es ist immer gut, wenn sie offen ausgesprochen werden. Wir meinen auch nicht, dass wir alles ganz zutreffend gesagt und richtig gemacht haben. Ich glaube, dass meine Brüder mit mir einverstanden sein werden, wenn ich sage, dass wir gerne bereit sind, alles, was wir bisher getan haben, mit unseren Freunden brüderlich zu besprechen und im Lichte solcher Aussprachen unsere weiteren Schritte gegebenenfalls zu revidieren. Ich möchte Euch alle aber ganz persönlich bitten, unseren Versuch als einen Ausdruck der inneren Unruhe darüber zu verstehen, dass die Christenheit infolge ihrer Lähmung in dieser Sache vor Gott und vor den Menschen gerichtet sein könnte. Wir reden auf dieser Konferenz über unsere gemeinsame Verantwortung i n Europa. Schliesst dies nicht auch eine Verantwortung f ü r Europa ein? Eine Mitverantwortung dafür, dass es überhaupt noch ein Europa weiter gibt — kein Weltteil ist so tödlich bedroht wie unser kleines Europa! —, dass es von dem Entsetzen und von der fürchterlichen Schuld eines mörderischen atomaren Krieges verschont bleibt? Deshalb soll unser Versuch auch und vor allem eine Einladung an Euch alle sein, gemeinsam mit uns den Weg des Gehorsams gegenüber dem Herrn zu suchen und zu betreten.

Denn das Eine ist ganz gewiss: Gerade diese Verantwortung können wir nur gemeinsam tragen und ertragen. Nur wenn es uns gegeben wird, in dieser Sache ein gemeinsames Wort zu finden — und nur ein innerlich reines, aus dem echten Gehorsam fliessendes Wort in dieser Sache kann je gemeinsam werden! — können wir unserer Verantwortung in dieser so wichtigen Sache gerecht werden und damit vor der Welt ein Zeugnis unseres Ernstes

l unserer Glaubwürdigkeit ablegen. Ein solches gemeinsames Wort können wohl nur als eine Gabe empfangen, aber es ist an uns, dass wir es gemeinn suchen. Ich möchte Euch nochmals bitten, unseren Versuch in diesem ne verstehen zu wollen und uns Eure Teilnahme an diesem dringenden mühen nicht zu versagen. Dies dürfte in der Richtung des dritten Punktes gen, den Präses Held als Zielsetzung europäischer Kirchenkonferenz ausprochen hat: um die Frage sich zu bemühen, was die Kirchen in Europa neinsam für den Frieden tun können.

Zum Abschluss möchte ich noch folgendes sagen: Ich bilde mir nicht ein, s wir in den zwei Tagen unserer Beratungen die Probleme und Aufgaben serer gemeinsamen Verantwortung sachlich um sehr viele Schritte vorwärts ngen können. Man kann nicht erwarten, dass wir hier die theologischen bleme oder den Gestaltwandel der kirchlichen Existenz ausführlich behann oder das völlig befriedigende Wort in der Frage der Kriegsverhütung d der atomaren Rüstung finden werden. Können wir es uns aber erlauben, dieser so eindeutig dringlichen Frage einfach nur gemeinsam — zu schwein?

In jedem Fall aber können wir hier eines tun: Wir können einander bes kennen lernen. Dies braucht und soll nicht bloss eine äusserliche Sache iben. Ich wage es zu sagen: Wir können hier einer den anderen als einen hren Bruder in Christus entdecken, dadurch unser gegenseitiges Vertrauen tiefen und so den Boden für die künftige wahrlich fruchtbare Mitarbeit reiten. Wir können auch konkret dafür sorgen, dass es in der Zukunft zu iteren Begegnungen kommen kann, die nicht nur in unverbindlichem Geräch, sondern in gemeinsamer ernster Arbeit über die einzelnen brennenden bleme gemeinsamer Verantwortung und, wenn Gottes Gnade es uns enkt, auch in gemeinsamen Entscheidungen bestehen sollen. Dazu wird hl auch eine gewisse organisatorische Grundlage notwendig sein. Sie wird r nur ein dienstbares Instrument sein können, und deshalb sollte sie wahrheinlich nicht überlastet sein, sondern möglichst frei und beweglich blein. Die Hauptsache ist, dass es als Frucht unserer heutigen Begegnung zu er vertrauensvollen, konkreten und fruchtbaren Zusammenarbeit kommt. enn uns gelingt, in dieser oder jener Weise dafür den Weg zu bereiten, han wir vieles getan.

J. L. HROMÁDKA

Die Theologie von J. A. Comenius im Umbruch der Zeiten

I.

Es ist merkwürdig, wie gründlich man sich mit der Person und der Werk von Jan Amos Komenský (Comenius) heutzutage in verschiedener Richtung befasst. Nicht nur Pädagogen, sondern auch Philosophen und Kulturhistoriker sehen in ihm eine der hervorragendsten Gestalten Europas im 17. Jahrhundert. Er war ja eine umfassende Persönlichkeit, welche in sich all entscheidenden Probleme seiner Zeit aufgenommen und zu lösen versuch hat. Der 30-jährige Krieg (1618—1648) war für ihn, sein Denken und sein Arbeit bestimmend. Es war tatsächlich eine paradoxe, mit vielen Möglichkeiten geladene Zeitperiode. Die Renaissance und der mit ihr eng verbunden Humanismus hat das Mittelalter mit seiner Scholastik und mit seinen kirchlich-theokratischen Ansprüchen endgültig gebrochen. Die kirchliche Einhe und die scholastisch organisierte Wissenschaft und Bildung war nicht meh wiederherzustellen. Das menschliche Leben befand sich in dem Prozess de Verweltlichung (Säkularisation), die auch unter dem Schleier der kirchliche Zucht und Moral fortging. Die aus der Reformation entstandenen Kirche sind zu selbständigen regionalen und durch Staatsgrenzen geformten Institutionen geworden, welche in vieler Hinsicht paralell und analog der römische Kirche ihr Leben fristeten. Das philosophische Denken versuchte, auf de Ruinen der mittelalterlichen Scholastik einen neuen Anfang zu machen. E knüpfte zwar an die Philosophie der Antike an, aber ist kritischer, subjektiver, empirischer und dynamischer geworden. Trotzdem aber versuchte protestantische Dogmatiker die Scholastik zu konservieren und durch die selbe ihre eigenen Fundamente zu festigen. Die echten reformatorischen An sätze mit ihrer Offenheit und Weite, mit ihren Tiefen und Horizonten ware in Gefahr, in den strengen, fest geknüpften dogmatischen Systemen zu er sticken. Die konfessionelle, ja konfessionalistische Spaltung des europäische Protestantismus gefährdete nicht nur die Ausbreitung, sondern die Existen einiger am Rande des evangelischen Gebietes liegenden Kirchen. (Böhmisch Länder, Polen, Litauen, Ungarn, Österreich, Süddeutschland). Das macht politische Ringen zwischen den Habsburgen, Frankreich, deutschen Staaten Schweden, Polen, Transsilvanien u. a. mag hier auch erwähnt werden.

Und in dieser kritischen und entscheidenden Epoche lebte Jan Amo Komenský (1592—1670). Von Geburt her war er Mitglied der Brüderunitä durch dieselbe genährt, erzogen und geformt. Seine höhere Bildung hat e teils in seiner Heimat (Mähren), teils in Westdeutschland (Herborn und Hei delberg) empfangen. Als Prediger wirkte er eine ganz kurze Zeit in Fulne (Nordmähren), aber nach der Katastrophe 1620 schmachtete er über vierzi Jahre als Flüchtling (nach siebenjähriger Versteckung in Böhmen) im Aus land (Polen, Deutschland, Holland, England, Schweden und Ungarn). Al

eologe blieb er seiner Kirche treu; jedoch war er nie zu einem engen Kon-sionalisten geworden. Es gab etwas in der Geschichte der Brüderunität, s ihn vor der Engherzigkeit, Intoleranz und vor versteinertem Dogmatis-ıs bewahrte. Seine Lehrer in Herborn und Heidelberg, Johann Heinrich stedt, David Paraeus u. a., wirkten auf ihn in der Richtung der Offenheit d irenischen Sehnsucht nach der Einheit der Kirche, aber auch nach neuen undlagen der Gesellschaft und der Erziehung, nach dem dauerhaften Frieden d Versöhnung der Völker. Die Energie seines Glaubens drang ihn, alles zu ı, um der zerrissenen und durch Kriege erschütterten Welt zu helfen, die nschen neu zu erziehen und zu der emendatio mundi das wesentliche bei-tragen. Als Theologe befasste er sich mit dem Gedanken der Pansophie, Allweisheit, in der alle Kenntnisse, Errungenschaften der Wissenschaft, e philosophische Grundprinzipien zu einer organischen Einheit integriert ren. Die Pansophie sollte zur Grundlage nicht nur der Erziehung und der dung, sondern auch einer tiefgreifenden Reform der Gesellschaft, der inter-tionalen Beziehungen und des dauernden Friedens ausgebildet werden. reits als junger Prediger verfasste er eine kleine Schrift »Theatrum univer-atis rerum«, welche eine Art Vorausnahme seiner späteren Arbeiten über e Physik (1633) und über die pansophische Integrierung alles menschlichen issens, »Pansophiae prodromus« (1639), »Conatuum Pansophicorum Dilu-latio« (aus demselben Jahre) u. a. war.

Man kann schwer entscheiden, wo die Mitte seiner nicht direkt theolo-schen Arbeiten und Bestrebungen war: ob in seiner Pansophie, Didaktik oder seinen Weltreformplänen und seinem Friedensringen. Es gibt verschieden-tige Antworten auf diese Frage. Uns beschäftigt aber in dieser Hinsicht ne andere Frage: ob diese Bestrebungen seine Theologie nicht verdrängt d aus dem Zentrum seiner menschlichen Existenz ausgestossen haben. t anderen Worten: ist Comenius christlicher Theologe geblieben oder soll in der Perspektive seiner Pansophie und Didaktik verstanden werden? ıt sein pansophisches, didaktisches und politisches Denken eine wesentliche rbindung mit seiner Theologie oder ist es selbständig, theologisch irrele-nt, ja illegitim? Haben diejenigen Historiker, Philosophen und Pädagogen cht, die behaupten, dass die Theologie von Komenský nur ein zeitgeschicht-her Rahmen seiner Persönlichkeit und seines Werkes ist und dass sie ohne haben ignoriert werden kann, wenn man zu seiner Substanz vordringen öchte? Kann seine Pansophie und Pädagogik ohne seine Theologie korrekt rstanden werden? Gehört sie ausschliesslich in die Geschichte des rationa-ı Humanismus und der kulturellen Entwicklung der europäischen Mensch-it, oder ist sie ein eigenartiger Versuch, den ein christlicher Theo-ge in der Souveränität seines Glaubens in der Zeit der Auflösung Euro-s unternahm, um das menschliche Leben in allen seinen Verzweigungen zu wältigen und die Herrschaft Jesu Christi zu offenbaren, zu proklamieren ıd zu verwirklichen? Gehört seine Theologie so wesentlich zu seiner panso-ischen und didaktisch-pädagogischen Tätigkeit, dass man nur in ihrer Per-ektive die allerfeinsten Bestandteile seiner Pansophie, Didaktik und Politik ihrem Wesen verstehen kann?

Diese Fragen sind nicht einfach und dürfen nicht ohne gründliche Be-ınung beantwortet werden. Die Theologie von Komenský unterscheidet sich n der zeitgenössischen protestantischen, sowohl lutherischen, als auch kal-nistischen Orthodoxie. Und seine Einstellung der Welt, ihrer Kultur und rer Zukunft gegenüber rechnet mit dem endgültigen Zusammenbruch der

mittelalterlichen Einheit und der Scholastik. Komenský setzt sich mit de neuen philosophischen Strömungen der neuen Zeit positiv auseinande obwohl er in vielen wesentlichen Einzelheiten keinen modernen Philosophe anerkennt. Er wehrt sich aber nicht nur gegen die scholastische Orthodoxi mit ihrer doktrinären Versteifung, sondern auch gegen die Gefahr, dass ma sich orthodox und konfessionalistisch der Welt gegenüber abgrenzt, isolier und ihre Kultur und Politik den weltlichen Mächten und Philosophen über lässt. Komenský denkt modern und ist dem modernen Menschen, seinen Nö ten, seiner Revolte und seinen Problemen aufgeschlossen. Aber er ringt dar um, dass das Leben der nachmittelalterlichen, kirchlich, politisch, geisti und philosophisch aufgelösten Gesellschaft nicht sich selbst überlassen, son dern in der Perspektive des regnum Christi reformiert und gestalte werde. Ist wahrhaftig dieses Streben von Comenius von seiner Theologie he zu verstehen oder ist das alles nur ein grandioses, humanistisches, kulturelle wesentlich sekuläres Streben, theologisch nur gefärbt und umrahmt? Die sind die Fragen, welche wir unvoreingenommen zu fassen und zu beantwor ten haben. Man sieht allerdings, dass dazu eine umfangreiche theologisch Vorarbeit nötig ist, zumal moderne Philosophen, Pädagogen und Kultur historiker Komenský gründlich studieren und in ihrer Perspektive darzu stellen versuchen. Wir haben gar keine Einwände gegen diese Versuche. Si sind gerechtfertigt und gewissermassen notwendig. Aber um der Sach willen (nicht aus theologischer oder konfessioneller Selbstbehauptung) ist e unsere Pflicht und Verantwortung zu fragen, inwieweit die Theologie vo Komenský zu seinem Wesen gehört und ob sie auch heutzutage nicht nur zum Verständnis seines Werkes, sondern auch zum Nutzen des modernen Men schen, seiner Kultur und seiner menschlichen Existenz schwer zu entbehre ist.

II.

Im folgenden möchte ich einige vorläufige Bemerkungen machen, wie ich die angedeuteten Fragen sehe und beantworte.

Im Vorwort seiner in Sarospatak entstandenen Schrift »Schola ludus« (das Vorwort vom 1657) schreibt Komenský über sich selbst: Moravus ego natione, lingua Bohemus, professione theologus, ad Evangelii ministerium... vocatus. In hohem Alter, auf dem Höhepunkt seines öffentlichen Ruhme gerade in dem Jahr, in dem seine »Opera didactica omnia« in Amsterdam erschienen waren, bekennt er sich zur Theologie und zum Dienste am Evan gelium. Theologie blieb ohne Zweifel sein Hauptinteresse, seine Liebe, da zentrale, integrierende Motiv seiner Tätigkeit. Wenn wir seine altbekannten aber auch unlängst entdeckten Schriften lesen, sind wir einerseits erstaun über die Breite seiner pansophischen, pädagogischen und reformatorischen Arbeit, andererseits aber können wir die Tatsache nicht übersehen, dass in der Tiefe seines Denkens die theologische Besinnung bestimmend ist und dass sein Anliegen ohne Theologie in seiner Dynamik unverständlich wäre Ich möchte wiederholen, dass wir keinem Denker, Interpreten oder Historike verbieten dürfen, Komenský von seinem theologischen Gewand zu lösen und ihn sekulär zu erklären. Ein jeder von uns hat volles Recht die Geschichte mi ihren Persönlichkeiten, Ideen, Geschehnissen und Entwicklungen im Lichte seiner eigenen Weltanschauung, oder Ideologie zu verstehen. Ein jeder vo uns hat eine Perspektive, die durch die allerletzten Prinzipien seines Lebens und Denkens geformt ist. Die eigentliche Diskussion zwischen verschiedener

orikern, Philosophen, Soziologen und Theologen bezieht sich auf die hrheit, Tragfähigkeit und Beweiskraft ihrer Ausgangspunkte, r letzten Normen des Glaubens. Damit aber möchte ich mich jetzt t befassen und nur der Überzeugung Ausdruck geben, dass die Theologie Substanz der menschlichen Existenz, des Lebens und der Tätigkeit Koнský's gehört. Diese Anschauung ist nicht durch Tradition oder konfeselle Interessen, sondern durch die Sache selbst bedingt. Last uns alle riften von Komenský, von seiner Jugend bis zu seinem Tode, seine Trostiften in den Jahren nach der Katastrophe von 1620, seine pansophischen, iktischen und zum Frieden rufenden Briefe, Broschüren und Bücher chschauen: überall treffen wir Komenský verankert in der Bibel. Der biblische gangspunkt und die biblische Ebene ist für ihn richtunggebend. Seine gese der Bibel mag nicht einwandfrei sein. Denken mag auch durch andere, tbiblische Motive geformt werden. Aber seine biblische Ausrichtung kann t bezweifelt werden. Theologus in Scriptura nascitur — dies war auch seine ung. Alle seine nicht nur theologische Schrifften sind in der Art durch die el genährt und in allen ihren Einzelheiten durch biblische Geschichten, nen, Beispiele und Zeugnisse begleitet, dass auch seine rein sekulären Anten, Räte und Vorschriften ohne den biblischen Hintergrund nicht zu verien sind.

Zu dieser lebendigen und warmen Einstellung der biblischen Botschaft enüber tritt noch eine andere Tatsache hinzu: trotz aller Freiheit gegenr der kirchlichen Tradition befindet er sich doch an der klassischen Linie christlichen theologischen Denkens. Nirgends finden wir eine wesentliche eichung derselben. Das apostolische Zeugnis, die dogmatischen Ergebe der altkirchlichen Kämpfe im 4. und 5. Jahrhundert, trinitarische und istologische Festlegung des kirchlichen Kerygmas gehören zu seiner rüstung und zu seiner geistigen Existenz. Er schätzt die Energie der alKirche, das biblische Zeugnis gegen das fremde Feuer der Philosophie der Spekulation zu schützen. Mit keinem Wort bezweifelt er die Entidung der eigenen Unität und der Reformatoren im 16. Jahrhundert, an Ebene der altkirchlichen Bekenntnisse, der trinitarischen und christolohen Formel festzuhalten. Kein Theologe ist frei von den philosophischen, aussen her kommenden spekulativen, ethischen und kulturellen (ideolohen) Einflüssen. Mit anderen Worten, keine Theologie ist vollkommen . Was aber für einen Theologen entscheidend ist, ist seine Energie, mit er an dem biblischen Ausgangspunkt festhält, ist seine gegenständlich eschreibbare Sehnsucht nach der biblischen Heimat und seine unablässige stkritik und Selbstkontrolle durch die prophetische und apostolische Botaft. Für Komenský blieb die Bibel lebendiges Brot und erfrischendes Wasser. nährte sich jeden Tag nicht nur unter den Brüdern, sondern auch in seinem kehr mit Politikern, Philosophen, Gelehrten und Staatmännern mit diesem t; er kehrte in der Zeit der Verzagtheit, der Enttäuschung und der Hilflosigkeit ner wieder zurück zu der frischen Quelle der biblischen Schriften, namentlich Psalmen, des Evangeliums und des apostolischen Kerygmas.

Dazu tritt noch seine beinahe unbedingte (aber nicht unkritische) Hine an die Brüder-Unität (Unitas Fratrum) und seine Unterordnung unter Autorität der Brüder. Damit verbunden ist auch seine warme Liebe zu gewaltigen tschechischen Reformbewegung seit den Zeiten von Milič Kroměříž, zu Jan Hus, Jan Blahoslav und zu dem Erbe der Unität, das mentlich in den Bekenntnissen, in dem Liederschatz und in der Bibel-

übersetzung bestand. Seine Loyalität der Unität gegenüber ging so weit, dass er alle seine Schritte, z. B. die Tätigkeit in Sarospatak, die Eheschliessung u. a. den leitenden Brüdern zur Entscheidung vorlagte. Nach der zweiten, endgültigen Tragödie des tschechischen Volkes und der Brüderunität, d. h. nach dem westfälischen Frieden von 1648 schrieb er im Namen der sterbenden Mutter Unität an das tschechische Volk und übergab ihm ihr Vermächtnis. Und 10 Jatre später, als bereits nur winzige Überreste der Brüder im Exil verlassen und ohne Mittel schmachteten, wandte er sich an die anglikanische Kirche um ihr das Erbe der Unität, ihre Zucht, ihre Ordnung, ihre Lebendigkeit und Einfachheit im Glauben, Liebe und Hoffnung zu übergeben. Alles das muss man ins Auge fassen, um seine theologische, geistige und menschliche Substanz zu verstehen.

III.

Nur mit einigen Schlagworten werde ich nun andeuten, wie sich die geistige und menschliche Verbindung mit der Unität in seiner Theologie, aber auch in seinem pansophischen und didaktischen Denken auswirkte.

1. Seine Theologie war durch die positive Sehnsucht gekennzeichnet, sich mit anderen Theologen, ja auch Widersachern, zu verständigen. Die Kirche, wie er sie versteht ist keine Gemeinschaft der Dogmatiker. Sie ist eine Unität der Zeugen und Nachfolger Christi, welche immer bereit sind, andere Glaubensunitäten zu begreifen und sich mit ihnen zu verständigen. Die Katastrophe des europäischen Protestantismus war der Intoleranz zuzuschreiben, der Intoleranz, unter welcher Comenius und seine Unität Jahrzehnte lang litten. Die Methode der positiven Auseinandersetzung war nicht nur formell wichtig, sondern auch inhaltlich. Sie bedeutete eine nie aufhörende Abwehr gegen den gesetzlichen Dogmatismus.

2. Aufgeschlossenheit und Offenheit aller theologischen und dogmatischen Sätze. Gerade die biblische Verankerung hatte zur Folge eine innere Freiheit den theologischen und dogmatischen Streitigkeiten der zeitgenössischen protestantischen Kirchen gegenüber. In der Frage der Prädestination, der Christologie, der Abendmahlslehre hat sich Komenský keiner umstrittenen Formel verschrieben und betonte das Recht des diversus docendi modus. Diese Offenheit brachte ihn manchmal bis an die Grenze dessen, was wir Ketzerei nennen. Aber nur an die Grenze. Er ist eine lebendige Bestätigung dessen, dass eine wahrhaft biblische und schöpferische Theologie nie zu einem geschlossenen System werden darf, dass sie innerlich frei ist und dass sie Verständnis hat nicht nur für eine lebendige Frische der theologischen Interpretation, sondern auch für die Fülle der Gaben des Heiligen Geistes.

3. Existenzielle (aber nicht existentialistische) Auffassung des Glaubens und aller theologischen Sätze; anders ausgedrückt: praktischer Sinn des Glaubens und des Bekenntnisses. Die reformatorische Entdeckung der Rechtfertigung allein durch den Glauben (iustificatio sola fide) ist bei ihm nie zu einer dogmatischen Formel oder zu einem theologischen Satz geworden. In der Rechtfertigung erfasste er das schöpferische Wirken der Gnade, ein existentielles Verhalten des Glaubenden Gott und dem Menschen gegenüber, das lebendige Bewusstsein, dass unser Leben von Geburt bis zum Tod ein Geschenk der Gnade ist und dass wir nur in der Freude der Dankbarkeit und der Vergebung wahrhaft leben können. Aber dieses Bewusstsein ist mit der Nachfolge Christi wesentlich und unzertrennlich verbunden. Er knüpft an das Hauptmotiv der böhmischen Reformation an, aber hört aufmerksam

n den Tönen in der Geschichte der Kirche Christi zu, in denen die imita- Christi sich mächtig offenbarte.

4. Einfachheit des theologischen Denkens, Abneigung gegen gelehrte, unbindliche Spekulation. Diese Seite von Komenský's Theologie ist umso kwürdiger, als er zu derjenigen Linie der Brüderunität gehörte, welche die Bildung, Sprachkenntnis, gründliche Erziehung gegen die sog. Misomusen pfte. Das Sprachstudium war für ihn bezeichnend: das Wort der bichen Botschaft führte ihn zum verantwortungsvollen Anliegen, die Sprache als solche zu studieren, ein adäquates Wort für die Sache, d. h. auch für biblische Zeugnis zu finden — ohne knechtenden Verbalismus, Literarismus und Dogmatismus. Simpliciter credere est optime credere. Je tiefer man der Quelle des gnädigen Wortes Gottes eindringt, umso adäquatere Ausdrucksmittel findet man, aber auch umso einfacher, schlichter und klarer bekennt man den Glauben.

5. Universalismus der Autorität Christi. Der gekreuzigte und auferstandene Christus überschreitet alle Grenzen der Zeit, der Geschichte, der Völker, der Bildung und der gesellschaftlichen Klassen. Er herrscht durch Liebe, Gnade und Vergebung. Sein regnum ist nicht auf die Räume der Kirchen und Gebetshäuser, auf Gottesdienst, auf die Wortverkündigung und auf die Sakramente beschränkt. Vor einer Zwei-Reiche-Theologie ist bei Komenský keine Rede. Das munus regium Christi offenbart sich in der Ordnung und Zucht; aber diese Ordnung und Zucht haben nichts mit blossen statutarischen Satzungen oder mit moralischen Vorschriften gemeinsam. Sie sind ein Ausdruck der Autorität Christi, welche sich in der unerschöpflichen Gnade erweist, aber zugleich eine gehorsame Nachfolge verlangt. Wenn Komenský so viel inniges Interesse der Erziehung und der Didaktik gewidmet hat, so war das eine Folge seiner theologischen Überzeugung, dass Jesus Christus uns zum Menschen sendet, um an ihm aktiv zu arbeiten, ihn zu erziehen und auszubilden. Die Königsherrschaft Christi bedeutet keine mystische Meditation, keine nur stimmungsvolle Andacht, sondern sie verlangt Tätigkeit, Dienst, Opfer und eine nie aufhörende Arbeit nach der Umgestaltung der Gesellschaft. Es handelt sich dabei nicht nur um die Erziehung der Christen; Christ weiss, dass die Erziehung auch für diejenigen bestimmt ist, die von Christus nichts wissen oder an ihn nicht glauben. Das regnum Christi ist keine statische Ordnung, sondern ein Weg, der zu einem bestimmten Ziel gerichtet ist. Aber auch die Pansophie mit ihrer Weisheit, allumfassender Erkenntnis, mit ihrem Drängen nach der Integrierung aller menschlichen schöpferischen Kraft hat ihre letzten Wurzeln in dem regnum Christi. Der in Christo offenbarte Gott ist die Quelle aller Weisheit, aller ethischen Normen, aber auch aller echten Kunst. Fons ergo omnis pulchritudinis et elegantiae ipse est. Ille est, qui pulcherrimum hoc mundi palatium construxit. Ille, qui pulchrum hoc theatrum pulcherrimum spectatorem, hominem, introduxit. (Aus den Reden von Sarospatak.) Wir sind Komenský noch viel schuldig, um seine allertiefsten Motive einzudringen und sie theologisch echt zu ergründen. Die Gefahr ist nahe, künstliche theologische Konstruktionen und Explikationen zu schaffen. Immerhin aber dürfen wir nie vergessen, dass in Komenský, wenn nicht eine Harmonie, so doch eine Einheitlichkeit existiert und dass seine nichttheologische Wirksamkeit ohne den theologischen Hintergrund nicht gut zu verstehen ist.

6. Die Kirche Jesu Christi als communio viatorum ist wesentlich mit der Gewissheit der Einheit und mit der Sehnsucht nach derselben verbunden. Die

Kirche befindet sich unterwegs. Sie bewegt sich unablässig zu einem bestimmten Ziel hin. Der Herr der Kirche ist der einzige Befehlshaber dieser communio. Da keine feste hierarchische, liturgische und disziplinarische Institution mit der zu ihrem letzten Ziele schreitenden Kirche identisch ist, ist die Einheit der Kirche gegenständlich unbestimmbar. Entscheidend ist die Bewegung zu dem gemeinsamen Ziel und die gehorsame Nachfolge Christi. Keine Tradition, keine dogmatischen Formeln, keine gottesdienstliche Ordnung darf die Pilger Christi voneinander trennen. Der Herr der Kirche selbst gibt seiner Kirche diejenige Weisung, welche in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort notwendig ist. Dass diese Grundsätze gefährlich werden können, ist unbestreitbar. Aber ebenso ist es wahr, dass Komenský eben durch diese Auffassung zu einem erstaunlich mächtigen und vielverzweigten Schaffen getrieben wurde.

7. Eschatologische Dynamik. Dieselbe ist verständlich und sinnvoll, wenn man die vorangegangenen Punkte zusammenfasst und ihre tiefsten Gründe versteht. Ein viator, Wanderer, Pilger kann nicht umhin, in die Zukunft zu schauen, neue Wunder Gottes zu erwarten, neue Früchte des Heiligen Geistes zu empfangen. Wir sind betrübt, wenn wir die wiederkehrende chiliastische Leidenschaft Komenský's betrachten und ihn in der Gesellschaft verschiedener apokalyptischer Visionäre seiner Zeit sehen. Es mag in den Wurzeln seiner Theologie ein verhängnisvoller Fehler gewesen sein, der diese ungesunde chiliastische Betäubung veraursachte. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass die chiliastischen Krämpfe Komenský's durch seine persönlichen Tragödien bedingt waren, aber auch dass sie eine wichtige und legitime Funktion in seinem unermesslich schweren Ringen für die Wiederherstellung der Freiheit seiner Unität und seines Volkes und für die Reform, Umgestaltung der ganzen Welt (emendatio mundi) hatten. Trotz aller nötigen Kritik müssen wir Komenský auch in dieser Richtung positiv verstehen.

Nur mit einigen Worten möchte ich andeuten, dass Komenský, so wie wir ihn und seine Theologie mit allem Vorbehalt skizziert haben, vor einer sich selbst auferlegten Aufgabe stand. Die Welt des Mittelalters mit seiner Scholastik, herrschender Kirche und relativ einheitlicher Zivilisation war zusammengebrochen. Der Weg zurück war undenkbar. Das Zeitalter der Renaissance und des Humanismus hat die Verweltlichung des Lebens, der Literatur, der Kunst und der allgemeinen Bildung so weit getrieben, dass auch die Kirchen durch sie tief erfasst waren. Die Reformation hat in ihrer Weise versucht, die Säkularisation der christlichen Seele aufzuhalten und die Gemeinschaft der Gläubigen vor den Gefahren der säkularisierten Welt zu bewahren. Aber die Philosophie der Neuzeit ist in der Richtung des Erkenntniskritizismus, des von der Offenbarung losgelösten nationalen Denkens und der von der Kirche befreiten Moral unaufhaltsam weitergegangen. Die protestantische Orthodoxie versuchte, den in der Bibel verwurzelten Glauben mit der Scholastik zu verbinden und die Kirchen vor der Gefahr der modernen philosophischen Kritik und der neuen wissenschaftlichen Weltanschauung zu schützen. An der Stelle der lebendigen und schöpferischen Reformation behaupteten sich neue kirchliche Institutionen mit einer Theologie, welche nicht in der Lage war, die Lebendigkeit des Glaubens zu sättigen und zu erhalten — und die erschütternd verhängnisvollen Probleme der zeitgenössischen Christenheit zu bewältigen. Komenský stand auf den Ruinen der alten Welt. Er schaute die Gefahren seiner Zeit viel tiefer als seine Zeitgenossen und versuchte, die sich in der Auflösung befindende Welt durch seine Pansophie, Pädagogik (Panpae-

) und Panorthosie (Weltverbesserungspläne) zu retten. Es war eine Art ıer Synthese; neue lebendige, praktische und offene Theologie und neue derne empirische konkrete Philosophie, Erziehung und Weltorganisation. war den neuen Philosophen (Nicolaus Cusanus, Hobbes, Bacon, Descartes a.) gegenüber offen. Er wusste, dass die alte Scholastik nicht mehr tragig war. Aber er versuchte, die neue Philosophie vor ihren Gefahren zu reien. Er sehnte sich nach einer Kirche und Theologie, welche der Welt enüber offen wären; aber er rang um eine Welt, um eine Kultur, in der us Christus zu Hause ist, auch wenn man ihn durch keine Etiketten und rch keine frommen Garantien sichtbar machen kann.

Komenský's allerletztes Anliegen ist misslungen. Seine Theologie ist nur ihren Ansätzen und Bruchstücken für die Zukunft bewahrt geblieben. Und ıe Philosophie (Pansophie) war erkenntnis-theoretisch der neuen Lage europäischen Menschheit nicht gewachsen. Auch seine Synthese des bischen Glaubens einerseits und der Zivilisation andererseits war zu mechach, als dass sie die Theologie schöpferisch und kirchenbildend und die dung mit ihrer Philosophie, Kunst und Wissenschaft für das regnum risti aufgeschlossen machen könnte. Komenský ist heute namentlich als gnus parens der modernen Pädagogik bekannt. In der Geschichte der Theoie wird sein Name überhaupt nicht erwähnt. Und die moderne Philosophie ınt ihn nur am Rande, nur dort, wo man über die Grundprinzipien und die thode der modernen Erziehung spricht. Diejenigen Denker der Gegenwart, lche den Zusammenbruch der europäischen und christlichen Kultureinheit st nehmen und über die Zukunft der Menschheit nachdenken, haben bisher n pansophischen Theologen Komenský wenig Aufmerksamkeit gewidmet. d doch ist seine Erscheinung in dem Schatten des 17. Jahrhundert theolo-ch und philosophisch erstaunlich und einer Besinnung wert. Sein Ruf ch der Einheit der Kirche, nach einer aufgeklärten, freien, aber frommen dung, seine Sehnsucht nach der Versöhnung der Völker und dem dauern-h Frieden sind so ernst und dringlich, dass wir bei ihm neue und neue sätze für unsere Arbeit entdecken können und sollen.

STANISLAV SEGERT

Makkabäer und Hussiten

Herrn Professor Dr. Josef Dobiáš zum 70. Geburtstag gewidmet.

Mehr als anderthalb Jahrtausende und Tausende von Kilometern sind die tschechischen Hussiten von den alten jüdischen Makkabäern entfernt; doch zwischen diesen beiden Volksbewegungen zur Verteidigung des »Gesetzes Gottes« lässt sich nicht nur manche interessante Ähnlichkeit, sondern auch tiefe innerliche Verwandtschaft finden. Die Hussiten wussten ja von den Makkabäern, sie waren ihnen ein Vorbild im mutigen Kampf gegen die Feinde der »Wahrheit des Gesetzes Gottes«; die Ähnlichkeit dieser beiden Bewegungen wurde sowohl durch ihre Anlehnung an die Bibel, die Heilige Schrift des Alten Bundes, als auch durch ihre Stellung gegenüber den götzendienerischen Feinden bedingt. Auch die innere Struktur dieser beiden für das Gottes Gesetzt kämpfenden Gruppen weist bemerkenswerte Parallelen auf.

Die folgende Übersicht kann nur einige charakteristische Züge aufzeigen. Eine erschöpfende Sammlung aller hussitischen Bezugnahmen auf die Makkabäer oder aber ein in alle Einzelheiten gehende Vergleich dieser Bewegungen ist nicht Ziel dieses Aufsatzes, der lediglich auf die direkten Verbindungen und parallelen Erscheinungen die Aufmerksamkeit der Spezialisten lenken soll.

Der Verfasser hofft jedoch, dass dieser Aufsatz des Jubilanten nicht ganz unwürdig sein wird, der als Professor der Alten Geschichte an der philosophischen Fakultät der Karlsuniversität seine Schüler durch sein Vorbild und durch seine pädagogische Tätigkeit zu erschöpfender Bearbeitung der Quellen und Heranziehung der Literatur führte. Da Josef Dobiáš sowohl in seinem Buche über die Geschichte der römischen Provinz Syrien den makkabäischen Auftsand untersuchte, als auch in der grossangelegten Geschichte seiner Vaterstadt Pelhřimov die Hussitenkriege behandelt hatte, möge ihm dieser Versuch um Aufzeichnung der Verbindungen und Ähnlichkeiten zwischen Makkabäern und Hussiten zugeeignet werden.

Der Verfasser dieses Aufsatzes wurde zur Verfolgung dieser Beziehungen durch die Funde der hebräischen Handschriften aus der Zeit um Christi Geburt in der Höhle am Toten Meer geführt. Die vom Jerusalemer Professor E. L. Sukenik vor zehn Jahren herausgegebenen Proben aus dem »Buche des Krieges der Söhne des Lichtes wider die Söhne der Finsternis« erinnerten an die Kriegslieder und -ordnungen der Hussiten. Da Sukenik die Kriegsrolle von Qumran mit den Makkabäernkriegen verband, ergab sich die Möglichkeit, die beiden Bewegungen zu vergleichen. Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes konnte diesem Gegenstand im J. 1949 nur durch einige Bemerkungen in einem informierenden Aufsatz über den Fund der Kriegsrolle nachgehen. Erst später, im J. 1955, anlässlich der Vorbereitung einer Studie, in der die Gemeinschaft der Essäer mit der alten Unitas fratrum verglichen wurde

onnten in den einleitenden Partien einige Angaben über die Beziehungen er Hussiten zu den Makkabäern angeführt werden. Auf diese hat im J. 1950 ich Gustav Flusser in seinem Nachwort zur tschechischen Übersetzung der omanhaften Bearbeitung der Makkabäergeschichte von Howard Fast auferksam gemacht. Der bereits im J. 1936 erschienene Aufsatz von Ruth Kestenerg »Hussitentum und Judentum« erwähnt nur kurz, dass die Taboriten sich ir Rechtfertigung des Religionskrieges auf die Makkabäer beriefen und ihre ücher dem Volke erklärten.

Im erwähnten Vergleich zwischen den alten jüdischen Essäern und der ätmittelalterlichen Brüderunität in Böhmen handelte es sich lediglich um e Aufzeichnung der parallelen Erscheinungen in Lehre und Verfassung, die nscheinend zum grössten Teil durch die ähnliche innere Struktur und ussere Lage gegeben wurden; eine Verbindung zwischen den Essäern und er alten Unitas fratrum liess sich nur durch die von Essäern beeinflussten chriften des Neuen Testaments erweisen, während der zweite mögliche Weg ner Vermittlung der Ideen und Gewohnheiten durch die schwer erfassbaren kten des späten Altertums und des Mittelalters als zu unsicher nicht verlgt werden konnte. Bei der Untersuchung der Beziehungen der Hussiten zu n Makkabäern ist aber die erste Aufgabe, die direkten Aussagen der hustischen Quellen über die Makkabäer anzuführen. Die Mitglieder der alten rüderunität wussten ja nichts von den Essäern, den Hussiten waren aber e Makkabäer und ihre Kämpfe aus den in der lateinischen Vulgata überferten und aus dieser auch in die tschechische Bibelübersetzungen übermmenen Makkabäerbüchern wohl bekannt. Das Erste und Zweite Buch er Makkabäer gehörte zum festen Bestand des biblischen Kanons, den die ussiten ohne Änderung von den älteren tschechischen Bibelübersetzungen us dem XIV. Jahrhundert übernommen hatten.

Für die Hussiten war die Frage, ob der Christ den Krieg führen darf, hr umstritten. Eine ganze Reihe von Meinungen, von einer konsequenten blehnung jedes Waffengebrauchs bis zur entschiedenen Verpflichtung, alle einde mit Stumpf und Stiel auszurotten, war vertreten. In den schwierigen nd mit grosser Anstrengung, ja Verbitterung geführten Diskussionen wurn die Argumente aus der Bibel genommen; diejenigen, die das Recht und e Pflicht zur Verteidigung der Wahrheit des Gesetzes Gottes mit der Waffe rtraten, beriefen sich besonders auf das Alte Testament. Da die Hussiten der Begrenzung des biblischen Kanons von der katholischen Kirche nicht owichen, konnten sie die Zitate aus dem Ersten und Zweiten Makkabäerch als gleichwertig den anderen Belegen aus der Heiligen Schrift anführen.

Ein mit den Worten »Noverint universi« beginnender Traktat, der nach ner Handschrift der Prager Kapitelbibliothek von Jaroslav Goll herausgeben wurde, bestreitet die Berechtigung der Christen, sich die Makkabäer s Vorbild zum Krieg zu nehmen und ihre Bücher dem Volke auszulegen, n diese für das alte Gesetz und innerhalb des alten Gesetzes gekämpft hatn; diesen unvollkommenen Weg darf der Christ nicht betreten. Über die eit und den Autor des anonymen Traktates gehen die Meinungen auseinander. F. M. Bartoš schreibt ihn dem Jakoubek ze Stříbra (Jacobellus de Misa) . Die Zeitbestimmung lässt sich wenigstens umgefähr ermitteln, da die Disussion über dieses Problem im Jahr 1419 und am Anfang des folgenden Jahres it besonderer Heftigkeit geführt wurde. Übrigens für den Zweck unserer einen Untersuchung sind diese Probleme, in denen sich auch die Spezialten für die Geschichte des Hussitismus nicht einig sind, nicht so relevant,

da es sich uns nur darum handelt, die Berufung der Hussiten auf die Mak kabäer aufzuzeigen.

In einem anderen lateinischen Traktat »De bello«, der ebenfalls von Jaro slav Goll herausgegeben wurde, ist die Berechtigung des Kampfes für Gotte Wahrheit und gegen die Feinde des christlichen Glaubens eben mit Berufun auf das Beispiel des tapferen Mattathias, des Vaters der Makkabäer, gegenübe der Ablehnung jedes Kampfes verfochten.

Aber das Vorbild der makkabäischen Kämpfer wurde von den Hussite nicht nur zum Schriftbeweis der Berechtigung des Krieges für die Verteidi gung des von Gott gegebenen Gesetzes herangezogen, sondern auch in de Einzelheiten wurden die in den Makkabäerbüchern überlieferten Taten un Ermahnungen als Muster vorgestellt. Prager Magister und Priester habe Weisungen gegeben, unter welchen Bedingungen die Hussiten kämpfen kön nen. Dieses Dokument hat sich in einem Exemplar des juristischen Werke von Viktorin Kornel ze Všehrd im Museum der Stadt Sušice erhalten un wurde nach der Abschrift im Böhmischen Landesarchiv durch F. M. Barto herausgegeben. Hier sind neun Verbote und fünf positive Pflichten den hussi tischen Kämpfern auferlegt. Je zwei von diesen sind durch die Makkabäer bücher — entweder allein oder in Verbindung mit anderen Schriftstellen — belegt. Die Kämpfer sollen nicht nach Beute trachten, bevor der Kampf nich zu Ende geführt ist, da Judas Makkabäus zu den Kämpfern gesagt hat: »Ih sollt nicht plündern, denn wir müssen noch eine Schlacht führen, Gorgias un sein Haufe ist vor uns im Gebirge; darum bleibt in der Ordnung und wehr euch. Darnach, so ihr die Feinde geschlagen habt, könnt ihr plündern siche und ohne Gefahr.« (1 Makk 4, 16—18). Als achter Punkt steht die Warnun vor dem eitlen Lob, vor der Bestrebung, sich einen Namen zu machen. Wiede ist ein Beleg aus dem Ersten Makkabäerbuch angeführt (5, 61), diesmal ei warnender: Da einige von den Söhnen Israels ausgezogen sind, Ruhm zu er jagen, sind von ihnen zwei Tausend Mann gefallen. Dagegen sind die Beleg stellen für die positiven Verpflichtungen dem Zweiten Makkabäerbuch ent nommen. Der dritte Punkt fordert das Gebet vor dem Kampf, neben der Zweiten Chronikbuch (6, 34) wird auch über die Versammlung der Gemeind zum Kampf — gegen Lysimachus — berichtet, die betete und um Gnade un Erbarmung bat (4, 39; zum Text vgl. die Anmerkung unten). Als fünfter Punk steht der Befehl zur Sammlung aller Beute auf einem Haufen, die dann vor den Verwaltern verteilt werden soll. Dafür ist neben zwei Zitaten aus dem Gesetz (Numeri 31,26—27, Deuteronomium 20,14) auch das Beispiel des Volkes Gottes im Zweiten Makkabäerbuch (8, 27—28) angeführt; diese Kämpfe haben zuerst am Festtag Gott für seinen Beistand gepriesen, und erst nach dem Festtage den Bedrängten, Witwen und Waisen den Raub verteilt, erst da übrige behielten sie für sich.

Von dieser Benützung der Makkabäerbücher bei der Bestimmung der Pflichten für die hussitischen Krieger ist die Anführung der Makkabäer als Vorbildes in den Aufrufen nicht zu weit entfernt. Als das gesamte Volk von Böhmen zu einer grossen Versammlung an der Stelle, genannt Křížky vo Ládví, südlich von Prag, zum 30. September 1419 eingeladen wurde, stand in der Einladung auch ein Hinweis auf den sterbenden Mattathias, der seine Söhne zur standhaften Haltung am Worte Gottes ermahnte: »Darum, liebe Söhne, eifert um das Gesetz und waget euer Leben für den Bund unsrer Väter und gedenket, welche Taten unsere Väter zu ihren Zeiten getan haben, so werdet ihr rechte Ehre und einen ewigen Namen erlangen« (1 Makk 2,50—51)

Und zum Vorbild stellt der hussitische Schreiber wieder nach Mattathias die Reihe der biblischen Gestalten von Abraham zu Daniel (vgl. das., 51—60), und viele andere, die, da sie an Gott glaubten, aus verschiedenen Drangsalen gerettet wurden. Diese Einladung wurde an dem »Bzí hora« genannten Berge am 7. September 1419 datiert, sie wurde nach einem Manuskript der Wiener Hofbibliothek von František Palacký in seinem Archiv český im J. 1844 herausgegeben.

Diese Belege zeigen hinreichend, welche Autorität die Hussiten den in den Makkabäerbüchern enthaltenen Berichten und Ermahnungen beigemessen haben. Die Zahl der ausdrücklichen Zitierungen aus den Makkabäerbüchern ist damit nicht erschöpft. Daneben sind in den hussitischen Dokumenten Stellen aus den Makkabäerbüchern angeführt, öfter frei als wörtlich, bei denen die Quelle nicht besonders vermerkt wurde. Hierher dürfte die oben angeführte Beobachtung Flussers gehören, der die Rede des Judas Makkabäus vor dem Kampf (1 Makk 3, 18—22) als Vorbild des Briefes des Jan Žižka z Trocnova an die Hauptleute und die Gemeinde der Stadt Domažlice vom J. 1422 darlegt. Gerade hier ist zu ersehen, dass der Hauptgedanke, dass Gottes Hilfe auch den nicht zahlreichen Kämpfern gegenüber dem am Zahl stärkeren Feind den Sieg verleihen kann, auch in den anderen Büchern des Alten Testaments erhalten ist (vgl. 1 Samuel 14,6). Es ist daher schwer zu ermitteln, ob die Hussiten den oder einen anderen biblischen Gedanken oder Ausdruck aus den Makkabäerbüchern übernommen hatten, oder ob sie ihn ebenso wie die Makkabäer, aus den älteren Büchern des Alten Testaments geschöpft hatten. Dasselbe gilt für die alttestamentlichen Vorbilder, die sowohl von den Makkabäern als auch von den Hussiten zur Aufmunterung der Kämpfer herangezogen wurden, von der Errettung der Israeliten und Vernichtung des Heeres Pharaons am Roten Meer, von der Befreiung Jerusalems bei der Belagerung durch den assyrischen König Senacherib. Eine Untersuchung dieser Beziehungen wäre aufschlussreich, sie könnte aber nur im Rahmen einer erschöpfenden Untersuchung über die Anwendung der Bibel im hussitischen Schrifttum geführt werden, eben wegen des sekundären Charakters der Makkabäerbücher in Beziehung zu den historischen Büchern des hebräischen biblischen Kanons.

Wenn man die Bedeutung des makkabäischen Vorbildes für die Hussiten vollständig bewerten sollte, so müsste man dann auch andere Schriften berücksichtigen, die in der Makkabäerzeit entstanden sind. Obwohl die alte kirchliche, auch von den Hussiten gehaltene Überlieferung das ganze biblische Buch Daniel aus der Zeit des babylonischen Exils ableitete, stammen die Visionen in der zweiten Hälfte dieses Buches ohne Zweifel aus der Zeit des makkabäischen Aufstandes; ja kein biblisches Buch ist so präzis datiert wie die Visionen in den Kap. 8—12, die als vaticinia ex eventu in den Jahren 167—164 v. Chr. entstanden sind. Gerade diese Partien wurden von den Hussiten in den bewegten Zeiten am Anfang der grossen Kriege, in den Jahren 1419 und 1420, sehr oft zitiert. Besonders beliebt war der Ausdruck »Greuel der Verwüstung« (Dan 9,27; 12,11), der aber eher durch das Matthäusevangelium (24, 15) vermittelt wurde; er wurde auch in dem bereits erwähnten Aufruf zur Versammlung von Křížky verwendet. In dieser Zeit der eschatologischen Erwartung haben die Hussiten auch die Zeitbestimmungen dieser Visionen im Danielbuche oft angeführt; es scheint, dass gerade mit ihrer Hilfe die Berechnung des Endes der Welt an Februar 1420 belegt wurde.

Höchstwahrscheinlich stammt aus der Makkabäerzeit auch das apokryphe Buch Judith, das auch zum festen Bestand des Bibelkanons der Hussiten gehörte. Ihr kriegerischer Geist war den hussitischen Kämpfern sehr willkommen, die Heldin des Buches dürfte besonders für die Frauen, die in den Reihen der Taboriten kämpfen, ein Vorbild der Tapferkeit im Kampf für die Gottessache gewesen sein.

Wenn aber die Verfolgung der direkten Einflüsse des makkabäischen Schrifttums sich auf die den Hussiten zugänglichen Bücher der lateinischen und besonders der tschechischen Bibelübersetzungen beschränken muss, so erfordert ein Vergleich der beiden Bewegungen, auch die den Hussiten unbekannten Quellen für die Geschichte der makkabäischen Zeit heranzuziehen. Der Fund der hebräischen Handschriften in den Qumran-Höhlen hat einige bisher unbekannte Schriften zutage gebracht, deren Ursprung in das Zeitalter der makkabäischen Kämpfe oder der ihnen nachfolgenden Herrschaft der Hasmonäer gesetzt werden kann. Besonders die »Kriegsordnung«, oft auch »Buch des Krieges der Söhne des Lichtes wider die Söhne der Finsternis« genannt, dürfte für die Auffassung des Krieges besonders aufschlussreich sein. Ihr erster Herausgeber, Professor der hebräischen Universität in Jerusalem E. L. Sukenik, hat dieses Buch in die Zeit des makkabäischen Aufstandes datiert und fand für diese Ansetzung Zustimmung von vielen Fachgenossen. Sein Sohn aber, Yigael Yadin, der in seiner kommentierten Ausgabe als Fachmann in militärischen Sachen besonders die technischen und taktischen Angaben in der Schilderung des eschatologischen Krieges berücksichtigte, ist mit der Datierung dieses Buches bis in die Zeit nach der Eroberung von Palästina durch die Römer im J. 63 v. Chr. heruntergegangen. Dennoch dürfte mit einer Überlieferung solcher Vorschriften für den Krieg der Endzeit gerechnet werden, die auf die Zeiten des makkabäischen Aufstandes zurückgehen konnte.

Aus der Schilderung des makkabäischen Aufstandes, wie sie das Erste Buch der Makkabäer gibt, kann man neben wichtigen und in der überwiegenden Mehrzahl zuverlässigen Angaben über den äusseren Verlauf des Krieges und über seine politischen Aspekte auch über die inneren Kräfte des Aufstandes eine gute Vorstellung bekommen, die besonders in den Reden Mattathias' und Judas' zutage treten. Diese fussen auf den Aufmunterungen zum Kampf in den historischen Büchern der hebräischen Bibel, sie betonen das Gesetz Gottes und die Treue ihm gegenüber. Die durch die Unterdrückung des Gesetzes Gottes vom syrischen König Antiochus IV. hervorgerufene eschatologische Stimmung, von der das Buch Daniel ein so beredtes Zeugnis ablegt, findet man im Ersten Makkabäerbuch fast nicht. Es ist darin den historischen Büchern des Flavius Josephus ähnlich, der die eschatologischen Motive geflissentlich verheimlicht oder umdeutet. Wenn aber bei ihm diese Tendenz mit Rücksicht auf seine griechischen und römischen Leser bedingt wird, dürfte die Darstellungsart des Ersten Makkabäerbuches in formeller Hinsicht durch die klassische hebräische Geschichtschreibung, in sachlicher aber durch den Gegensatz zu der eschatologischen Richtung bestimmt worden sein, die den immer mehr politisch und dynastisch orientierten hohepriesterlichen Herrschern aus der makkabäischen Familie sich entfremdete.

Das Zweite Buch der Makkabäer widmet mehr Aufmerksamkeit den religiösen Aspekten des makkabäischen Aufstandes, aber auch hier ist die Eschatologie nicht berücksichtigt; man dürfte dennoch sagen, dass sich eine

ewisse Auffassung der »realisierten Eschatologie« in den Wundern zeigt, ie in diesem Buche mit besonderer Vorliebe geschildert sind.

Es ist bemerkenswert, dass die hussitischen Geschichtsschreiber die schatologische Erwartung am Anfang der Kriege nicht besonders bewerten, bwohl gerade diese den Kämpfern innere Kraft zum Widerstand gegenüber em an Zahl und Bewaffnung überlegenen Gegner gab. Erst in den Aufzählungen der taboritischen Meinungen — die von den Geschichtsschreibern der rager Partei als Irrlehren aufgefasst und bekämpft wurden — erscheinen ie eschatologischen Motive, und zwar an erster Stelle. Zuerst wird in den rtikeln der taboritischen Priester angeführt, dass jetzt das Ende der Zeit ommt, und erst dann, dass die Zeit der Gnade vorbei ist und dass die Zeit er Vergeltung den bösen Menschen, die dem Gesetze Gottes widerstehen, ekommen ist. Ja sogar das Ende der Zeit wurde auf das Jahr 1420 festgelegt. n diesem Zusammenhang ist der bedeutende Gedanke von F. M. Bartoš zu rwähnen, dass erst nach dem Ausbleiben der im Februar 1420 erwarteten Wiederkunft Christi die Taboriten zum Schwert gegriffen haben, da sie jetzt en göttlichen Schutz gegenüber dem immer mächtigeren und rücksichtlosen Feind nicht mehr erwarten konnten und so auf die eigene Kraft angewiesen waren.

Es ist zwar nicht durch die Quellen direkt bezeugt, dass die frommen uden, die zu Anfang des makkabäischen Aufstandes am Sabbath die Waffen n die Hand zu nehmen verweigerten und lieber sich vom Feind niederhauen essen, eine wunderbare göttliche Einschreitung erwartet haben, doch die oraussetzung einer solchen — vielleicht eschatologisch gedachten — Hilfe egt nahe.

Die religiöse Begründung des Aufstandes ist sowohl in den makkabäischen als auch in den hussitischen Quellen klar und hinreichend bezeugt, agegen betonen diese Quellen nicht so viel die sozialen Motive. Die Lage er jüdischen Bevölkerung in Palästina während der Regierung des Antiochus IV. hat sich durch die immer steigenden Steueranforderungen verschlechtert, ebenso wie die Lage der ärmeren Schichten der Dorf- und Stadtbevölkerung Böhmens am Ende der Regierung Wenzels IV. durch Unordnung n Lande. Die nationalen Motive sind im makkabäischen Aufstand von den eligiösen kaum zu trennen, jedenfalls brachte diese Bewegung eine Renaissance der aus dem gewöhnlichen Gebrauch bereits zum grössten Teil verdrängten hebräischen Sprache mit sich. In einigen Quellen aus dem Anfang er hussitischen Kriege heisst es auch, dass der Kampf für die Erhaltung es Vaterlandes und der väterlichen Sprache geführt wird, doch immer werden die religiösen Motive mehr betont. Die dem Hussitentum feindlich genüberstehenden zeitgenössischen Berichterstatter waren geneigt, die religiösen Motive herabzudrücken und als Beweggrund des Kampfes die Sehnsucht ach Plünderung vorzustellen.

Der äussere Verlauf der hussitischen Kriege weist im Vergleich zu dem es makkabäischen Aufstandes und der nachfolgenden Kämpfe manche Ähnchkeiten auf, einige dieser Parallelen sind aber durch äussere Umstände edingt. Aber auch die grundsätzlichen Verschiedenheiten der beiden Bewegungen sind nicht zu übersehen. Noch mehr als im tatsächlichen Verlauf nd die Ähnlichkeiten in der Stilisierung der Kampfaufrufe und auch in der estaltung der historischen Berichte der Zeitgenossen oder auch der im nicht n entfernten Abstand schreibenden Nachkommen zu bemerken; einige von nen wurden bereits hier erwähnt.

Sowohl der makkabäische Aufstand als auch die hussitischen Kriege be-
gannen durch einen Anstoss von aussen; die gewalttätige Nötigung der Ju-
den zur Opferung den fremden Göttern wurde vom Priester Mattathias i
der Stadt Modin durch Tötung eines untreuen Juden und des königliche
Boten beantwortet, auf die Schändung des in einer hussitischen Prozessio
getragenen Sakraments haben die Hussiten die Mitglieder des Rates der Pra
ger Neustadt aus den Fenstern des Rathauses hinuntergeworfen und nieder
gemacht. Diese Inzidente haben die Perioden der latenten Spannung beendet
in der sich der Protest gegen die Unterdrückung seitens der weltlichen Obrig
keit nur durch Klagen und Aufrufe auswirken konnte. In beiden Fällen kan
es zu Bürgerkriegen, in denen der ärmere Teil der Bevölkerung am Gesetz
Gottes festhielt, während die Wohlhabenden und die damaligen Machthabe
sich um Hilfe an Fremde wandten. In beiden Fällen wurde die Berechtigung
des sich erhebenden Volkes zum Kriege um die Verteidigung des Gesetzes
Gottes von den Kämpfern selbst als Problem empfunden: die frommen Juden
wollten nicht durch Verteidigung ihres eigenen Lebens die strengen Verbote
der Tätigkeit am Sabbath verletzen, die Hussiten machten die Weisungen des
Neuen Testaments gegen die Menschentötung geltend. Doch die äussere No
überwältigte diese tief religiös begründeten Bedenken, ja nötigte sogar sowoh
die Makkabäer als auch die Hussiten zur religiösen Begründung des Krieges
für die Sache Gottes mit Hilfe der Heiligen Schrift.

Der Kampf verlief zuerst für die makkabäischen Kämpfer ungünstig, auch
die hussitischen Haufen vermochten den schwer bewaffneten Gegnern an-
fangs nur schwachen Widerstand zu leisten. Doch diese Periode dauerte nicht
lange, und die Kämpfer für das Gesetz Gottes haben Heere aufgestellt, die
dem Feind zwar nicht an Zahl, aber um so mehr an Begeisterung und Dis-
ziplin überlegen waren. In Judas Makkabäus und Jan Žižka z Trocnova haben
diese Kämpfer für das Gesetz Gottes Heerführer gefunden, die auch durch
überlegene Kriegskunst den erfahrenen Feldherren der feindlichen Armeen
standhalten konnten. In den Schilderungen der Kämpfe wird immer die zah-
lenmässige Überlegenheit der Feinde betont, die viele Völker gegen die Kämp-
fer für Gottes Gesetz versammelten. Die Tapferkeit der makkabäischen und
hussitischen Krieger wird in den historischen Berichten ihrer Anhänger kei-
neswegs verheimlicht, doch das Verdienst am Sieg wird der Hilfe Gottes
zugeschrieben. Sie wurde besonders in den Liedern nach den siegreichen
Kämpfen gepriesen. Im Falle der Niederlage wurde die Ursache dafür in der
Übertretung der Gebote Gottes seitens der Kämpfer für seine Sache gesucht.
Es ist verständlich, dass die Repräsentanten der feindlichen Mächte als be-
sondere Feinde Gottes erschienen und daher als apokalyptische Ungeheuer
bezeichnet wurden, sowohl der seleukische König Antiochus Epiphanes als
auch der Kaiser Sigismund. Die von ihren Soldaten verübten Schandtaten
werden mit Entrüstung geschildert, dagegen die humane Art der Kriegfüh-
rung seitens der Kämpfer für Gottes Gesetz betont, die auch die während der
Kämpfe verabredeten Vereinbarungen mit dem Feinde genau einhielten, wäh-
rend der Feind sie mehrmals verletzte; ja der Treubruch gehörte zu seinen
Eigenschaften.

Sowohl in den Makkabäerkriegen als auch im Hussitenkrieg wechselte die
Lage beständig. Die Kriegsführung der Aufständischen vermochte nicht die
ganze Bevölkerung unter ihren Fahnen zu versammeln. Je länger die Kämpfe
dauerten, desto grösser war die Unzufriedenheit im eigenen Lager. Nicht nur
die vom Anfang an feindlichen Elemente, die sich durchzusetzen versuchten,

ht nur die Wankelmütigen, die durch vorübergehende Erfolge des Feindes f seine Seite gelockt wurden, sondern gerade die Radikalsten unter den rtretern der religiösen Ansprüche Gottes auf das Volk distanzierten sich n dem Kriege, der in seinem Verlauf immer mehr den Charakter der reiösen Auseinandersetzung verlor und nunmehr den nationalen und politinen Interessen galt. In beiden Fällen trachteten die für den Kampf für die che Gottes verantwortlichen Männer nach einem aufrichtigen Frieden mit n Gegner, da sie noch immer den religiösen Grund des Krieges als bedeud betrachteten, wenn auch dieser schon andere Aspekte annahm. Wenn Feind nicht zu Friedensverhandlungen geneigt war, so versuchten ihn die mpfer für die Sache Gottes durch verheerende Einfälle in sein eigenes biet zur Annahme der Verhandlungen zu zwingen.

Der Ausgang der Kämpfe war aber ein verschiedener. Während die kkabäer gegen das syrische Königreich und die Anhänger seiner hellenischen Lebensauffassung nicht nur die Gültigkeit des Gesetzes zu erhalten mochten, sondern auch allmählich die politische Unabhängigkeit gewonn hatten, endete der Hussitenkrieg mit einer Niederlage der radikalen ssiten, die in Kämpfen mit dem äusseren Feind geschwächt, endlich den enen Landsleuten erlagen. Während die Makkabäer gegen ein durch das ngreifen der Römer und durch unbeständige Kämpfe mit den östlichen chbaren immer geschwächtes syrisches Reich kämpften, und dabei auch rch — wenn nur moralische — Hilfe von den Römern unterstützt wurden, nden die Hussiten gegen das gesamte Europa allein, die verübergehende fe des litauischen Grossfürsten konnte ihre Lage nicht bessern. Die Gegner Hussiten waren trotz mancher inneren Spannungen und Zwistigkeiten h im Grunde einig, sie wollten die hussitische Häresie im Namen des hten katholischen Glaubens mit jedem Mittel ausrotten; hinter ihnen stand römische Kirche mit aller ihrer inneren und äusseren Kraft. Durch die chickte Verhandlung der päpstlichen Legaten mit den katholischen Aden und Städten in Böhmen wurde die Koalition der Katholiken und konvativen Utraquisten gebildet, die endlich die vom äusseren Feind unbegbaren radikalen Hussiten in der Schlacht bei Lipany im J. 1434 vernichte. Dagegen verhalf den Makkabäern zum Erfolg ihres Kampfes die Feindligkeit der verschiedenen Prätendenten auf den syrischen Königsthron, die die Hilfe gegen ihre Konkurrenten den Makkabäern verschiedene Zuständnisse, ja Privilegien verliehen. Die jüdischen Kämpfer für das Gesetz ttes wurden oft zum entscheidenden Element in den Kämpfen um die Bezung des syrischen Königsthrones.

Doch tiefer als der Unterschied im Ausgang der Kämpfe, der grösstenteils rch die äussere Lage bedingt wurde, ist die Verschiedenheit in den relisen Idealen. Das Ziel der makkabäischen Kämpfe war die Wiederherstelg der alten gottesdienstlichen Ordnung, die durch die Errichtung des Zeusars am Jerusalemer Tempelplatz im J. 167 v. Chr. unterbrochen wurde. ch die ständige Berufung auf das Gesetz Gottes zielte auf die Erhaltung d Bekräftigung der von den Vätern bewahrten Gewohnheiten. Dagegen onen die hussitischen Manifeste das Neue, das mit dem Anbruch der Herraft Christi kommen wird. Die ganze Ordnung der Welt soll nach dem setz Christi verändert werden. Die von den Christen gehaltenen götzennerischen Zeremonien sollen dem reinen Wortgottesdienst weichen, die tehenden Verfassungen und Ordnungen des politischen und sozialen Les sollen durch die strengen Forderungen des »Neuen Gesetzes« ersetzt

werden. Diese radikalen Forderungen, die am Anfang der hussitischen B wegung auch zur vorübergehenden Gütergemeinschaft führten, wurden Laufe der Kriege immer mehr verlassen; dennoch waren die Neuerung hinreichend, um die unversöhnliche Feindschaft der konservativen Elemen im Lande wach zu halten, die endlich zur Vernichtung der radikalen Hussit geführt hatte. Dagegen vermochte die makkabäische Repristination ansche nend besser die Basis zur Vereinigung der ganzen Gemeinschaft der Jud zu bilden, die politisch hinreichend tragfähig war; die unzufriedenen R dikalen gerieten an die Peripherie des öffentlichen Lebens.

Die historische Bedeutung der makkabäischen und der hussitischen B wegung ist sowohl für die Völker, die sie getragen haben, als auch für d weiteren Verlauf der Weltgeschichte schwer zu überschätzen. Das jüdisc Volk so wie das tschechische Volk haben ihre schwer bedrohte Existe bewahrt, ihre innere Eigenart gerettet, und damit die inneren Kräfte lebend erhalten, die sich dann nach einigen Generationen in günstigeren Verhältni sen weit über die Grenzen dieser beiden Völker verbreitet haben. Der Er stehung und Ausbreitung des Christentums und der Reformation wur durch die tapfere Verteidigung des Gesetzes Gottes durch die Makkabäer u durch die Hussiten der Weg gebahnt.

Ebenso wie der Vergleich zwischen der Gemeinschaft der Essäer und d alten Brüderunität manche durch die innere Struktur gegebene Ähnlichke ten aufweist, so auch der Vergleich der grossen und entschiedenen Bewegu gen, auf deren Basis diese Gemeinschaften entstanden, der makkabäisch Erhebung und des Hussitentums. Eine weitere Untersuchung historisch Erscheinungen dieser Art dürfte zur Feststellung der durch innere Geset mässigkeit gegebenen Ähnlichkeiten und zu ihrer Scheidung von den akze sorischen Einzelheiten beitragen.

Anmerkungen:

Josef Dobiáš, Dějiny římské provincie syrské. Díl I. Do oddělení Judaie Syrie. (Histoire de la province Romaine de Syrie. Part I. Jusqu'à la séparati de la Judée.) (= Facultas philosophica Universitatis Carolinae Pragensi Sbírka pojednání a rozprav, IV.) Praha 1924. Über die Makkabäer vgl. S. bis 47.

Josef Dobiáš, Dějiny královského města Pelhřimova a jeho okolí. (Vi Teile in fünf Bänden, Pelhřimov, Praha 1927 — 1957). Über die Hussitenkrieg vgl. Díl II., část I. (Pelhřimov 1936), S. 5—90; eine Charakteristik des Huss tentums das., S. 19.

Sefer milchemet bnei 'or bi-bnei chošek. Vollständige Edition von E. Sukenik, 'Ocar ha-mgilot ha-gnuzot še-b-idei ha-'Universita ha-'ivrit (Je rusalem 1954), Taf. 16—34; Proben von demselben, Mgilot gnuzot I—II (Je rusalem 1948, 1950). Eine Ausgabe mit Kommentar und Einleitung in h

äischer Sprache: Yigael Yadin, Mgilat milchemet bnei 'or bi-bnei chošek erusalem 1956). Vgl. H. L. Ginsberg, The Hebrew University Scrolls from e Sectarian Cache, Bulletin of American Schools for Oriental Research 112, 48, S. 19—23.

Zu den Analogien zwischen dieser »Kriegsrolle« und den hussitischen mpfern vgl. S. Segert, »Kniha války synů světla se syny tmy«, Kostnické kry 34, 1949, Nr. 10, S. 1; The Unity of the New Covenant — the Unity Brethren (A Comparison of Two Religious Communities). Jewish Studies the Honour of Dr. Gustav Sicher (Praha 1955), S. 71—80, bes. S. 71—73, m. 2—21.

Vgl. auch Gustav Flusser, Nachwort zum Buche Howard Fast, Moji sta- ní bratří (My Glorious Brothers), (Praha 1950), S. 351; vgl. dazu hier, S. 53.

Vgl. Ruth Kestenberg, Hussitentum und Judentum, Jahrbuch der Gesell- haft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik, VIII, Praha 36, S. 1—25; bes. S. 18, Anm. 76,77.

Für die Geschichte des Hussitentums bleibt immer die klassische Bear- tung von František Palacký in seiner Geschichte des böhmischen Volkes ndlegend (Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě), ungefähr gleich- tig mit der ersten Auflage des dem Hussitentum gewidmeten III. Teiles tschechischer Sprache wurde die — von J. Wenzig vorbereitete — deutsche ssung herausgegeben (Praha 1850/1851). Besonders bedeutend ist die Cha- kteristik der hussitischen Kriege in der Einleitung des 12. Buches.

In der grossangelegten Geschichte des Christentums in der Tschechoslowa- (Dějiny křesťanstvi v Československu, bisher 6 Bände, in denen die Zeit 1576 behandelt wird, Praha 1947—1951) hat Professor der Kirchenge- ichte an der evangelisch-theologischen Fakultät in Prag Ferdinand Hrej- (1867—1954) dem Hussitentum den II. Band (1947) gewidmet. Eine aus- rliche Bearbeitung der Hussitenkriege vom Professor dieser Fakultät F. Bartoš ist im Manuskript fertig.

Besonders »Zur Frage von der Berechtigung des Krieges« vgl. die so be- lte Beilage I. zu Jaroslav Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Böhmischen Brüder II., (Praha 1882), S. 47—57. Der Traktat »Noverint versi« das., S. 55—56 (C., Ms. Cap. O. 13.). Der Traktat »De bello« das., S. –57 (D., Ms. Cap. D. 53).

Die Bedingungen der Prager Universitätsmagister für die Führung des eges hat F. M. Bartoš veröffentlicht, Do čtyř pražských artykulů, Sborník spěvků k dějinám hlavního města Prahy, V, 1932, S. 481—591, als Beilage S. 580—582. Über die Autorschaft des Traktates »Noverint universi« das., 572. Dort auch auf den S. 566—567 die Erwägungen über die Folgen des sbleibens der zum 14. Februar 1420 berechneten Wiederkunft Christi. Für e analogische Erklärung der Aufnahme der kriegerischen Gedanken bei den mran-Essäern durch das Ausbleiben der eschatologischen Naherwartung vgl. t H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer — Die Sekte von mran (Berlin 1958), S. 131 u. 202.

Der auf dem Berge Bzí hora am 17. September 1419 datierte Aufruf wurde František Palacký, Archiv český III (Praha 1844), S. 205—206, veröf- tlicht.

Für den Text des Briefes von Jan Žižka z Trocnova an die Stadt Domaž- vgl. zuletzt Staročeské vojenské řády, ed. František Svejkovský, (Praha 2), S. 17—18. Deutsche Übersetzung nach dem seither verschollenen Ori-

ginal s. Zacharias Theobald, Hussitenkrieg, (Wittemberg 1609), S. 197; v Švejkovský, a. a. O., S. 59, dort auch zum Problem der Datierung.

Zur Entstehungszeit der Visionen im Buche Daniel vgl. O. Eissfeldt, Ei leitung in das Alte Testament (Tübingen 1956), S. 643—646; zum Buche J dith vgl. das., S. 727, und B. M. Metzger, An Introduction to the Apocryph (New York 1957), S. 43, 52. — Vgl. auch (B. Stade —) A. Bertholet, Biblisc Theologie des Alten Testaments, II, (Tübingen 1911), S. 208—226, 276—2

Für die Zitierung der Danielvisionen bei den Hussiten vgl. u. a. Arch Český, III, S. 205, 576—577, 587—588.

Zur Diskussion über die Datierung der Kriegsrolle von Qumran vgl. H. Rowley, The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls, (Oxford 195 S. 19—20 (mit reichen Literaturangaben). Für die Datierung in die römisc Zeit vgl. Y. Yadin, a. a. O., (s. oben, Absatz 3), S. 224; H. Bardtke, Die Han schriftenfunde am Toten Meer — Die Sekte von Qumran, (Berlin 1958), 131—132.

Zur Bewertung des Ersten und Zweiten Makkabäerbuches vgl. die ob angeführten Bücher von O. Eissfeldt (S. 714—720) und B. M. Metzger (S. 1 bis 150). Zu den Beziehungen dieser Schriften zu den Qumran-Schriften v J. Mejía, Posibles contactos entre los manuscritos de Qumran y los Libros los Macabeos, Revue de Qumrân I/1, 1958, S. 51—72.

Zur Unterdrückung der eschatologischen Motive in den Werken des Fl vius Josephus vgl. die ungedruckte Arbeit von Jaroslav Stolař, »Znamení« u Fl via Josepha (= Das »Zeichen« bei Flavius Josephus), die von der evangelisch theologischen Fakultät in Prag im J. 1951 als Doktordissertation angenomm wurde.

Die eschatologischen Motive werden auch in de hussitischen Chronik gedämpft; sowohl der Zeitgenosse der Kriege, der Magister der Prager Universit Vavřinec z Březové (Laurentius de Bresowa) in seiner lateinischen Chron (ed. Jaroslav Goll, Fontes rerum bohemicarum V, Praha 1893), als auch d spätere tschechische chronistische Werk »Staré letopisy české« (herausgeg ben zuletzt von F. Šimek, Praha 1959) sind in dieser Hinsicht sehr reservie Doch vgl. Fontes V, S. 413—414.

Die in 1 Makk 2, 34 und 2 Makk 6, 11 geschilderte Passivität der jüdisch Kämpfer am Sabbath lässt sich zwar auch durch blossen Gehorsam de Gesetz gegenüber erklären, doch ein Hinweis auf die eschatologische Erwa tung dürfte eben für diese berechtigt sein. Es ist bezeichnend, das im 2 Mal dieser Bericht von einer Paränese (v. 12—16) begleitet ist, die als eine Rich tigstellung der eschatologischen Auffassung verstanden werden kann.

Zur wirtschaftlichen Lage in Böhmen vor den Hussitenkriegen vgl. Macek, Tábor v husitském revolučním hnutí, I, (Praha 1952), S. 42—144.

Zur Polemik der Gegner, die den Hussiten Habsucht vorgeworfen hab vgl. ein anonymes Schmähgedicht (hsgg. von J. Macek, Ktož jsú Boží bojo níci, Praha 1951, S. 50—52) und Aeneas Sylvius (Piccolomini), Chronic Bohemicum, cf.: Über die hussitischen Kriegslieder vgl. Zdeněk Nejedlý, Dějin husitského zpěvu.

Rein historisch betrachtet ist 1 Kön. 15,1—8 eine enttäuschende Quelle. ich ist es ziemlich gleichgültig, ob 15,7b ein Nachtrag aus K^{1} ist (STEUER-NGEL 366) oder eine Notiz in der synchronistischen Chronik S (JEPSEN 7), lenfalls ist es die einzige Angabe über die Taten Abias. Der Text ist nicht sonders gut erhalten, denn in LXX^{BL} fehlen 15,5bβ.6 und in B^{+} auch »in rusalem« 15,2; an Stelle des »3« in 15,2 steht in LXX^{BL} »6« und in O^{-sy} »16«; 8 wird nach 15,24 22,51 umgebildet und schliesslich, in 15,1 setzt LXX^{B+} *roboam* an Stelle des üblichen *Roboam*. Was die Komposition anlangt, so ndelt JEPSEN sicher richtig, indem er 15,3.7a (R^{I} = K) und 15,4.5ab*a* II = Dtr) voneinander trennt. Doch scheint mir fraglich, ob der zweite Text sprünglich eine Aussage über Abia gewesen ist. Da MT (ausgenommen 12 Mss d auch Syr) in 15,6 Rehabeam nennt, so wäre doch zu erwägen, ob dieser xt nicht irgendwie mit 14,21 zu verbinden ist.[1])

Abia (nach JEPSEN 43:*910—908*) wird in 1 Kön. 14,31—15,8 *Abijam* nannt, der Chronist sagt aber *Abija*, ausgenommen 2 Chr. 13,20.21, wo *Abijahu* ht. 2 Chr. 13,20.21 ist wahrscheinlich eine selbständige Quellenangabe, die Cronist unverändert übernommen hat. LXX aber schreibt immer *Abiou*. arum 1 Kön. eine solche seltene Form gebraucht, die sonst im AT nicht vor-mmt, ist unklar, denn *-jàm* muss ja doch »Jahve« sein und kein fremder Gottes-me und es ist doch kaum anzunehmen, dass S assyrisch geschrieben war. ider kann man *'aḥi'àm* (2 Sam. 23,33 1 Chr. 11,35) nicht mit Ahia gleichsetzen, wohl dadurch eine Parallele zu dem Paare Abijam-Abija enstehen würde.

Asas Mutter hiess nach MT 1 Kön. 15,13 2 Chr. 15,16 *Maacha*, doch ist die sdrucksweise in 2 Chr, 15,16 so sonderbar, dass LXX den Text verbessern sste. LXX^{BL} setzt in 1 Kön. 15,13 an Stelle der *Maacha* aber *Ana* ein (vgl. roboams Frau *Anò* (1 Kön. 12,24a LXX). Wenn an der Kontinuität der davi-chen Dynastie festgehalten werden soll, muss dieselbe Frau eine Gemahlin ias gewesen sein. Vollständiger heisst sie *Maacha*, (LXX^{BL} auch hier *Ana*), *Tochter Abisaloms* (1 Kön. 15,10) und diese Angabe soll wahrscheinlich deuten, dass sie eine Tochter (oder Enkelin) des Davidsohnes Absalom war. aber Absalom nur eine Tochter Thamar gehabt hat (2 Sam. 14,27), so haben X^{L} It (aus Kön. 15,2) da *Maacha* eingesetzt, vielleicht auch weil sie angenom-n haben, dass Absaloms Schwester (2 Sam. 13,1) und seine Tochter nicht den lichen Namen haben konnten. JOSEPHOS Arch. VIII, 11,3 nennt Asas Mutter *chaia* und gibt den Vatersnamen nicht an, weil er zwei grosse Schwierigkeiten gehen wollte. Erstens diese schwerwiegende Tatsache, dass eine Tochter r Enkelin Absaloms als die Frau Abias auch dann nicht in Frage kommt, nn Abia der älteste Sohn Rehabeams gewesen wäre, denn auch die Enkelin saloms muss 15 Jahre älter gewesen sein als Abia.

Die zweite und die grösste Schwierigkeit besteht aber darin, dass nach 1 Kö 15,2 (Chr. 11,20—22), die Mutter Abias genau denselben Namen trägt, denn sei Frau, Asas Mutter. Der Chronist nennt ihren Vater wohl *Absalom*, aber d Unterschied zählt nicht mit. Da es in Juda auch in der Königsfamilie nic üblich gewesen ist seine Mutter zu heiraten, ist es verständlich, warum LXX in 1 Kön. 15,10.13 *Ana* eingesetzt hat. Es gibt verschiedene Auswege aus dies Schwierigkeit. Man kann in 1 Kön. 15,8 an Stelle von *bᵉnò* mit WELLHAUSE 209 STADE 355,1 (als eine Möglichkeit) SELLIN 208 BH³ *'àhiw* »sein Brude lesen und dadurch Asa zu einem Bruder Abias machen. Aber 1 Kön. 15 spric nichts von Abias Kinderlosigkeit, 2 Chr. 13,21 lässt ihn 22 Söhne haben un 2 Chr. 11,20—22 nennt Asa nicht unter den wichtigeren Söhnen Rehabeam Ausserdem ist es kaum zu verstehen wie ein solcher Fehler im MT entstehe konnte. Der Chronist bietet einen anderen Ausweg indem er Abias Mutter (al eine Frau Rehabeams) *Mikàiàhù* (wird nach LXX Syr in *Ma'åkâ* korrigier *bat-'Úri'el min-Gibᶜà* (LXX^{BA} *Gibᶜòn*, Syr nennt *Råmà*) Daraus würde folge dass Abias Mutter und seine Frau den gleichen Vornamen gehabt hätten. D wäre nichts Sonderbares, aber der Chronist widerspricht damit seinen eigene Angaben in 2 Chr. 11,20—22 und deshalb kann diese Angabe so unmöglich richt sein. THENIUS STADE 355,1 BENZINGER Ch 99 GRESSMANN 251 habe deshalb angenommen, dass diese Frau eigentlich die Mutter Asas gewesen wä und setzen diesen Namen in 1 Kön. 15,10 ein. GRESSMANN 250 setzt auc *Thamar* aus 2 Sam. 14,27 an Stelle der *Maacha* in 1 Kön. 15,2 ein, also umgekeh wie LXX^{L} It in 2 Sam. 14,27, so dass auch die Vornamensidentität verloren geh Wie man das Entstehen solcher Fehler sich vorzustellen hat, darüber schweige sie. KITTEL 224,4 scheint den entgegengesetzten Weg gehen zu wollen: er set den Namen aus 2 Chr. 13, 2 in 1 Kön. 15,2 ein und behauptet, dass man in Kö 15,10 bei MT bleiben und annehmen soll, Maacha und ihr Vater Abisalom wäre Heiden gewesen. Über 2 Chr. 11,20—22 sagt er in diesem Zusammenhange kei Wort. Nach IOSEPHOS, Arch. VIII. 10,1 ist Rehabeams Frau *Machanè* (= Maacha) eine Tochter der *Thamar* in 2 S 14,27.

Doch sind die Angaben der S und des Chronisten auch in einer andere Hinsicht auffällig. Es ist ja sonderbar, dass S nicht wie gewöhnlich sagt, wie a Abia und Asa zur Zeit ihrer Thronbesteigung gewesen sind, ausserdem ist da Alter Rehabeams bei seiner Thronbesteigung kaum richtig überliefert. Ein Man von 41 Jahren würde doch nicht mehr so störrisch sein wie Rehabeam gege seinen Ratgebern. Es ist sonderbar, dass Asas Regierungszeit auch gerade 4 Jahre betragen soll (1 Kön. 15,10). Doch wenn man mit LXX^{B} (12,24a) annehme will, dass Rehabeam im Alter von 16 Jahren König geworden ist und 12 Jahr lang geherrscht hat, dann kann Abia bei der Thronbesteigung höchstens 14 Jahr und Asa nur 3 Jahre alt gewesen sein, wenn Asa ein Sohn Abias gewesen is Vielleicht sind diese Zahlen gerade deshalb in S ausgelassen worden, aber warun dann auch 1 Kön. 14,21 umgeändert wurde, ist schwer zu verstehen. Andererseit ist es sehr auffällig wie nachdrücklich und scheinbar ohne irgendeinen genügen den Grund der Chronist in 2 Chr. 11,20—22 hervorhebt, dass Abia nicht der erst Sohn Rehabeams und auch nicht ein Sohn seiner ersten Frau gewesen is Weshalb soll der Leser so genau wissen, dass er nur der Laune seines Vaters sei Königtum verdankt? Ausserdem erinnert 2 Chr. 13,21 zu sehr an 2 Chr. 11,2 und kann 2 Chr. 15,16 nicht der Urtext des Chronisten sein. Und schliesslic weist 2 Chr. 13,2 doch irgendwie auf 1 Chr. 8, 29 = 9,35 zurück, wo *Gib'òn* wahr scheinlich unrichtig ist. Will der Chronist aber behaupten, dass diese Frau au der Familie Sauls stammte und weshalb dann? Oder soll der Uriel identisc

n mit dem Fürsten der Kehatiten zur Zeit Davids (1 Chr. 6,9 15,5.11), dessen kel sonderbarerweise Saul heisst (1 Chr. 6,9) der ja in Gib·on fungieren mte? Aus allen diesen Unklarheiten darf jedenfalls gefolgert werden, dass bei ersten drei judäischen Königen etwas Unpassendes zu verändern war und Schriftsteller unsicher waren wie man das am leichtesten tun kann.

Wie schon gesagt, sind die Angaben über die Regierungsdauer Abias un- ner und die Synchronismen lassen bekanntlich viel zu wünschen übrig. Denn ist vollkommen unmöglich sie alle in ein einziges befriedigendes Schema zuordnen. Wenn man nach MT Rehabeam 17 Jahre und Jerobeam I. 22 Jahre ieren lässt, so ist der Synchronismus

J 18 = R 17 Abia 1 (1 Kön. 15,1)

dann richtig, wenn Jerobeams Jahre von seinem Austand im 39. Jahre omos an gezählt wurden. Das wird meistens auch angenommen, aber ich n nicht daran glauben, ausserdem wissen wir ja gar nicht in welchem Jahre omos der Aufstand geschehen ist. Die folgenden Synchronismen

J 20 (LXX: 24) = Abia 3 (LXX/6) Asa 1 (1 Kön. 15,9)
J ? Nadab 1 = Asa 2 (1 Kön. 15,25)
N 2 Baesa 1 = Asa 3 (1 Kön. 15,28.33)

l nur dann möglich, wenn Jerobeam I. nur 21 Jahre lang regiert hat (vermutet BENZINGER K XIX, so korrigiert auch bei JEPSEN 31.48). Aber, wenn n hier einen Fehler vermutet, kann man ihn auch an anderen Stellen voraus- en. Die Synchronismen würden richtig werden und Jerobeam I. könnte seine Jahre bekommen (1 Kön. 14,20), wenn angenommen wird, dass die Jahres- änge in Israel und Juda nicht zusammenfielen. GALLING 310 meint, dass Israel das Jahr einen Monat *später* angefangen hat als in Juda und wenn n danach rechnet, währen die Angaben richtig, nur das Abia 3 ein volles äisches Jahr gewesen sein muss und also J 20_{12} = Asa 1_1. Doch ist es m. E. nit zu rechnen, dass die Lage genau umgekehrt war und in Israel das Jahr s Monat *früher* angefangen hat,[2]) jedenfalls auch *dann* würden die Synchro- men und 22 Jahre Jerobeams möglich sein. Es müsste dann so konstruiert den:

J 18_{1-12} = R $16_{12}17_{1-x}$ A 1_{x-11}
J 20_{1-12} = A $2_{12}3_{1-x}$ Asa 1_{x-11}
J 22_1 N 1_1 = Asa 2_{12}
N 2_1 B 1_1 = Asa 3_{12}

ses Schema ist aber nicht besser und nicht schlechter als das, was mit LLINGs Ansetzung herauskommt und ausserdem muss man dennoch an- men, dass Jerobeam seine Jahre von seinem Aufstand an gerechnet hätte.

Es können aber noch 15 andere Möglichkeiten konstruiert werden, wenn man h mit folgenden Annahmen und Vermutungen operiert. Man kann mit LXX abeam 12 Jahre geben, Abia 6 oder 16 und Jerobeam 24, ausserdem kann n vermuten, dass in dem Synchronismus 1 Kön. 15,1 »18« ein Fehler für »8« entsprechend in 15,2 »3« ein Fehler für »13« ist. Wenn die Zahlen so wie in aramäischen Papyri 10 + 8 und 10 + 3 geschrieben waren, ist eine solche wechselung sehr leicht. Aus diesen Möglichkeiten können nun die heraus- ucht werden, die am besten zu den anderen Angaben des MT und der LXX

passen. Die Arbeit ist nicht sehr schwer, denn manche Kombinationen sin schon vornherein unpassend. Mit den Synchronismen, die JOSEPHOS un einige LXX^{mss} bieten (JEPSEN 48), braucht man ja nicht zu rechnen, denn s sind wahrscheinlich erfunden um für Jerobeam doch 22 Jahre zu erfassen. A diesen Möglichkeiten habe ich fünf ebenso berechnet wie die schon gebrach Es ist vielleicht doch bemerkenswert, dass diese zwei Gruppen ergeben. Die ers Gruppe enthält die Möglichkeiten, die den Regierungsanfang der beiden Köni in demselben Jahre setzen würden (J 24 R 17 A 6 und J 24 R 12 A 13), die zwe Gruppe solche, die zu einem viel späteren Regierungsanfang Jerobeams führ (J 24 R 12 A 16; J 22 R 12 A 13 und J 22 R 17 A 6). Obwohl eine solche Ansetzu nicht zu 1 Kön. 12,2.3 (vgl. aber auch 1 Kön. 12,20) passen würde, ist damit do 1 Kön. 14,25 befriedigend erklärt und man braucht nicht mehr eine Menge v Vermutungen aufeinander zu türmen, um zu verstehen, warum Pharao Šešon erst in dem 5. Jahre Rehabeams gekommen ist. Die erste Gruppe ist sch deshalb m. E. weniger wahrscheinlich, sie ist aber auch schwerer zu berechne da sich verschiedene Ansetzungsmöglichkeiten bieten, die erste sich nach GAL LING überhaupt nicht berechnen lässt und die zweite verlangt, dass in 1 Kön. 1 »12« anstatt »18« gelesen werden muss. Die Möglichkeit J 24 R 12 A 16 wür folgende Synchronismen ergeben (die erste Berechnung nach GALLING)

J 1_{1-12}	= R 4_{2-12} 5_1	J 1_{1-12}	= R $4_{12}5_{1-11}$
J 8_{12}	= R 12_1 A 1_1	J 8_{1-12}	= R $11_{12}12_{1-x}$ A 1_{x-11}
J 24_{1-12}	= A 16_{2-x} Asa $1_{x-12}2_1$	J 23_{1-12}	= A $15_{12}16_{1-x}$(Asa 1)$_{x-}$
N 1_{1-12}	= Asa 2_{2-12} 3_1	J 24_{1-x}N 1_{x-12}	= Asa $1_{12}2_{1-11}$
N 2_{1-x}B 1_{x-12}	= Asa 3_{2-12} 4_1	N 2_{1-x}B 1_{x-12}	= Asa 2_{12} 3_{1-11}

Im ersten Falle ergeben sich zwei wenig wahrscheinliche Ansetzungen (R dauert nur einen Teil eines Monats und J 24 muss ein ganzes Jahr gewes sein), im zweiten Falle nur eine (Asa 1 dauert nur einen Monat lang). In 1 Kö 15,1 muss also »8« gelesen werden. Die Möglichkeit J 22 R 12 A 13 ergi Folgendes:

J 1_{1-12}	= R 5_{2-12} 6_1	J 1_{1-12}	= R 4_{12} 5_{1-11}
J 8_{1-12}	= R 12_{2-x} A $1_{x-12}2_1$	J 8_{1-12}	= R $11_{12}12_{1-x}$ A 1_{x-11}
J 20_{1-12}	= A 13_{2-12} Asa 1_1	J 20_{1-12}	= A $12_{12}13_{1-x}$ Asa 1_{x-}
N 22_{1-x} N 1_{x-12}	= Asa $2_{2-12}3_1$	J 22_1 N 1_1	= Asa 2_{12}
N 2_{1-x} B 1_{x-12}	= Asa $3_{2-12}4_1$	N 2_1 B 1_1	= Asa 3_{12}

Hier scheint wiederum der erste Fall ein besseres Ergebnis zu bieten, denn n Abia 13 muss ein volles Jahr gewesen sein, wenn Asa 1, mit J 20_{12} zusammen fallen könnte. Die zweite Berechnung lässt zu wenig Zeit für J 22 und N 2 übri und das auch dann, wenn J 1_{1-12} = R $5_{12}6_{1-11}$ gesetzt wird, denn dann muss R 1 ein volles Jahr werden: Alle diese vier Berechnungen scheinen mir aber etwa Besseres für das Verständnis der Geschichte zu geben als die Berechnungen nac MT. In Frage kommen würde nur noch J 24 R 12 A 13, denn dann könnt angenommen werden, dass der Synchronismus »12« absichtlich zu »18« korri giert wurde, als man Rehabeam 17 Jahre zubilligte, da aber nun 17+13 = 3 musste Abia 10 Jahre abgeben, um den Synchronismus 1 Kön. 15,9 zu rette und, um Nadab am Leben zu erhalten, musste sein Vater ihm zwei Jahre ab

ben. In 1 Kön. 15,1 wurde absichtlich »18« gesetzt, denn erst dadurch wurde erobeam zu einem schlichten und grossartigen Parvenu, der seine Königsjahre n dem Tage anzählte, an dem er seine Hand wider Salomo erhoben hatte. och weniger wollte man in Juda von einer solchen Erzählung hören, nach der ehabeam eine gewisse Zeit lang die Aufständischen in Israel bekämpfte, bis e Jerobeam riefen, der aber zuerst nur in Transjordanien sich befestigen nnte (1 Kön. 12,25b). Sichem erklärte sich vielleicht für eine Freistadt oder urde von Rehabeam oder Šešonk zerstört, denn Jerobeams Hauptstadt ist später ahrscheinlich Thirza (1 Kön. 14,17 15,33).

Aus dieser Darlegung folgte, dass Abia 13 oder 16 Jahre lang geherrscht hat d seine Herkunft den judäischen Schriftstellern irgendwie anstössig gewesen . 1 Kön. 15,7b behauptet nun, dass er Krieg mit Jerobeam geführt hätte und Chr. 13,3—20 erzählt darüber eine lange Geschichte. Da die letzten Redaktoren, enn nicht der Autor, dieser Erzählung zu den Trompetenpriestern gehört, ist re Glaubwürdigkeit eine solche, dass z. B. STADE von 2 Chr. 13,3—20 als ner Geschichtsquelle überhaupt nicht spricht. Meistens wird aber doch an- nommen dass in der Erzählung ein historischer Kern vorhanden wäre. Es tte kein Anlass gegeben die Lokalität der Schlacht zu erfinden (BENZINGER n 100 LEHMANN-HAUPT 71 KITTEL 224 GRESSMANN 252 SELLIN 207) d Abia könnte ja vorübergehend drei Ortschaften annektiert haben. Dabei einen GRESSMANN und KITTEL, dass sein Bündnis mit Tabrimmon (aus Kön. 15,19 erschlossen) diesen Sieg ermöglicht hätte. BENZINGER aber glaubt, ss Abia die Schlacht verloren hätte. Wie Jerobeam sein Reichsheiligtum ver- ssen konnte, darüber denkt man nicht. Es wird aber bemerkt, dass diese Ort- naften zur Zeit Asas nicht mehr im Besitz Judas sind. Doch ist auch ihre vor- ergehende Eroberung wenig wahrscheinlich, denn dann müsste Juda vorher non ganz Benjamin erobert haben. Doch erlaubt 2 Chr. 11,10.12 kaum daran denken und 1 Kön. 15,22 zeigt jedenfalls, dass Geba-Benjamin und Mizpa cht zu den Festungen Rehabeams gehört haben. Wo diese ungenannten stungen dann zu suchen wären, bleibt vollkommen unklar.[3])

Aber die Tradition muss dennoch irgendeinen Grund gehabt haben, denn ist müsste man ja dem Chronisten den Unsinn zuschreiben, dass ein gottver- sster judäischer König den Reichstempel Jerobeams erobert hat und dabei ne derartige Rede gehalten hätte, die besser in den Mund Asas oder Hiskias passt hätte. Natürlich kann man vermuten, dass der Chronist (oder ein ompetenpriester) diese Geschichte erfunden hat, um zu zeigen, dass Bethel non in den ältesten Zeiten zu Jerusalem gehörte und — heute ebenso gehören iss! Aber leider ist dieser Ausweg kein Ausweg. Denn sonderbarerweise nennt r Chronist Bethel nur noch einmal (1 Chr. 7,28), er erwähnt überhaupt nicht, ss Jerobeam ein abgöttisches Zentrum geschaffen hat, und noch mehr — er iss gar nichts davon (oder will davon nichts wissen), dass Josia Bethel erobert t! Seine Angaben in 2 Chr. 13,19 müssen also doch einen Grund gehabt haben, r bisher wahrscheinlich noch nicht erkannt ist.

Dieser Grund kann aber m. E. nur der sein, dass die zwei Ortschaften Jesana *'ain sinjà* 1 Std. nördlich von Bethel oder *burdž el isàneh*) und Ephron Ophra Jos 18,23 = *et-taijiba* 1 Std. nordöstlich von Bethel) in der Wirklich- t zu der Domäne des Reichstempels Bethel gehörten, also zusammen einen lbautonomen Bezirk bildeten, etwa so wie die Hesekieliker den Tempelbezirk rusalems sich vorstellten. In diesem Bezirkt konnte der Oberpriester natürlich mlich frei schalten und walten. Wenn nun erzählt wird, dass Abia sich n Besitzer dieser Tempeldomäne gemacht hat, so kann das m. E. nur bedeuten,

dass in der Urquelle Abia der Oberpriester in Bethel gewesen ist. Daraus fol
nun aber, dass dieser Abia ein Sohn Jerobeams gewesen sein muss (wie ja auc
B+ in 1 Kön. 15,1 sagt), den sein Vater in Bethel eingesetzt hat, sei es, dass d
frühere Priesterschaft nach Juda auswanderte oder Abia als ihr Oberhau
anerkannte. Vielleicht ist es also gar nicht so sinnlos, wenn 2 Chr. 11,14 b
hauptet, dass Jerobeam und »seine Söhne« die Leviten verstiessen, dass sie nic
des Priesteramtes pflegen sollten. Das Wort *kihen* findet sich beim Chroniste
nur noch 1 Chr. 24,2 als eine Bezeichnung der Amtstätigkeit der Priesterfamili
Eleasar und Ithamar. Dass die Königssöhne Priester werden konnten, ist
bekannt, den auch Davids Söhne sind Priester[4]) (2 Sam. 8,18).

Jerobeams Sohn Abia soll nach 1 Kön. 14,16 (LXX 12,24m) ziemlich fr
gestorben sein, weil Jahve in ihm etwas Gutes gefunden hätte. Schon die
Behauptung allein ist genügend, um zu sehen, dass 1 Kön. 14 nur eine sel
gut erzählte Prophetenlegende ist. Danach müsste ja Jahve auch an Jerobea
selbst etwas Gutes gefunden haben, denn auch er stirbt an einer Krankheit! 1 Kö
14,1—18 soll das Identifizieren der beiden Abias unmöglich machen und zeige
dass keiner der Söhne Jerobeams Oberpriester in Bethel gewesen sein kann. D
aber Abia dennoch ein Priester gewesen ist, konnte der Verfasser das »etw
Gutes« in ihm nicht vergessen.[5])

Wenn Abia nun ein Sohn Jerobeams gewesen ist, wäre es sehr interessa
zu erfahren, wer seine Mutter war, denn es ist ja vorstellbar, dass genau so w
David Michal haben musste, auch Jerobeam eine Frau aus dem Geschlech
Davids geheiratet hat, und ihr Sohn Abia schon durch seine Abstammung e
gewisses Recht auf Jerusalem besass. Ähnlich wäre die Lage, wenn Uriel e
Saulide gewesen ist. Leider ist aber die Entscheidung unmöglich, denn es i
nun ja sehr wahrscheinlich, dass die ursprüngliche S Abia überhaupt nic
gehabt hat und er erst später eingefügt und zu einem Sohn Rehabeams erklä
wurde. Obwohl auch der Name Asas kein richtiger hebräischer ist, so kann
doch ein Sohn Rehabeams gewesen sein (vielleicht sein jüngster), denn 2 Ch
11,19.20 bietet auch andere nichthebräische Namen.

Vollständig klar wird durch diese Annahme, warum der Chronist sich
viel Mühe gemacht hat, zu erklären, wie Abia eigentlich für die Nachfolge un
berechtigt und dennoch berechtigt ist (2 Chr. 11,18—23). Die Stelle aber woh
2 Chr. 15,21 (vgl. 11,21) gehört, ist kaum auszumachen. Sonderbar ist natürlic
dass Abia, der nur 3 Jahre lang geherrscht haben soll, 22+16 Kinder von 14 Frau
nachlassen kann, während der 58 jährig gestorbene Rehabeam, der 17 Jah
lang geherrscht hat, nur 28+60 Kinder von 18+60 (IOSEPHOS LXX: 30) Frau
besitzt. Wenn der Chronist für Jahr 2 Kinder rechnete, so müsste Abia bei seine
Tode wenigstens 33 jährig gewesen sein und so müsste er schon 16 Jahre vor d
Tronbesteigung Rehabeams geboren, also einer der älteren Söhne Rehabeam
gewesen sein. Es bleibt fraglich, ob das mit den sonstigen Angaben des Chroniste
harmoniert.

Natürlich ist es kaum wahrscheinlich, dass Abia mit seinem Vater Krie
geführt hätte, deshalb darf man auch aus dem sowieso vieldeutigen 2 Kön. 15,1
nicht folgern, dass Abia mit Tabrimmon von Damaskus verbündet gewese
wäre. Asas Handlungsweise lässt nicht vermuten, dass irgendjemand vor ih
(auch nicht Rehabeam) diesen König anerkannt hätte. Wenn aber Abia sein Soh
Jerobeams gewesen ist, so kann man annehmen, dass Rehabeam im Krie
gegen Jerobeam gefallen ist und Jerobeam dann seinen eigenen Sohn zum Kön
in Jerusalem eingesetzt hat, sei es gegen den Willen des Südstaates oder nich
Eigentlich ist es ja sonderbar, dass der Sohn einer Ammonitin der Nachfolge

lomos wurde, obwohl man irgendwelche politische Gründe zur Erklärung er-
den kann. Dass die Judäer und Jerusalemer ihn besonders geliebt hätten, ist
um anzunehmen. Deshalb ist es immerhin vorstellbar, dass Abia — besonders
er dann, wenn seine Mutter aus Davids Familie stammte — den Judäern
genehmer war als ein Sohn Salomos oder Rehabeams. Ausserdem gab es ja
ch die Möglichkeit, dass Abia nach dem Tode Jerobeams zu einem König
nzisraels werden konnte.

Unsicher bleibt, ob Abia eines natürlichen Todes gestorben ist, denn die
gende von seinem frühen Tode beweist eine solche Annahme nicht, aber auch
ine andere Vermutung. Asa kann sowohl ein Sohn Salomos als ein Sohn
habeams gewesen sein, aber wenn Abia 13 oder 16 Jahre lang geherrscht hat,
aucht Asa ihn nicht beseitigt zu haben. Doch muss auch mit dieser Möglichkeit
rechnet werden,[6]) etwas Sonderbares scheint dennoch geschehen sein.

Den durch diese Hypothese wird eine Frage akut: wie verhalten sich zu-
nander Aaron, der Verfertiger des goldenen Kalbes mit seinen wegen ihrer Sünde
storbenen Söhnen Nadab und Abihu (LXX immer *abioud, Ex* 6,23 A+*abisous*)
d Jerobeam, der Verfertiger der goldenen Kälber in Israel mit seinen Söhnen
dab und Abia? Nach MÖHLENBRINK 221, 1 hat Th. J. MEEK AJSL 45
929/30), 149 ff in kühnen und nicht fördernden Behauptungen befangen, ange-
mmen, dass sie identisch wären. Natürlich wird aber ein richtiger Wissen-
haftler mit MÖHLENBRINK behaupten, »dass diese beiden Priestergruppen
non recht frühzeitig aus den Priesterschaften ausgeschieden wurden. Trotzdem
issen sie einstmals bedeutungsvoll gewesen sein, denn sonst würden sie in der
adition nicht als die ältesten Söhne Aarons fortleben« (Lev 10 u. s.), denn
e solche Folgerung klingt ja sehr objektiv. Trotzdem wäre es schon besser
wesen mit GRESSMANN Mose 258 anzunehmen, dass sie in der älteren Sage
ivatpersonen und keine Söhne Aarons gewesen sind. Denn MÖHLEBRINKs
lgerung ist an und für sich völlig sinnlos und jedenfalls viel unmöglicher als
e entgegengesetzte Annahme, Nadab und Abihu seien gewisse in Jerusalem
ht anerkannte Priestergruppen in der nachexilischen Zeit (BERTHOLET 29).
ÖHLENBRINK sollte wenigstens einen Versuch machen, denjenigen zu nennen,
» »schon recht frühzeitig« die Macht besessen hat, diese beiden Priestergruppen
szuscheiden und umzulegen. Wie konnte dann aber so ein Unglück geschehen,
ss obwohl alle diese Leute erfasst wurden, in der Tradition, die ja doch auch
n dieser mächtigen Person abhängig war, dennoch die Namen der beiden
halten blieben? Die nachexilische Anstetzung der Geschichte hat eigentlich nur
en Fehler: warum erklärte man diese beiden zu den ältesten Söhnen Aarons,
d warum hört man von ihnen in der nachexilischen Zeit nichts, wohl aber
h Korah?

Die Frage ist also doch berechtigt: wie ist die Sache mit Nadab und Abihu?
n leichsten ist es, sie überhaupt zu ignorieren und mit MÖHLENBRINK
dliesslich auch 1 Kön. 12,31 als nichtexistierend zu betrachten. Und doch haben
früheren Gelehrten behauptet, dass die Aaroniden gerade die nordisraeli-
che Priesterschaft gewesen wären (OORT ThT 18 (1884), 289—335, leider weiss
nicht, ob er das von allen vier Linien behauptete, seine Nachfolger erwähnen
s nicht) und schon deshalb ist MEEKs Vermutung jedenfalls richtiger als die
n wiederholte Entdeckung von MÖHLENBRINK 217, dass nur Eleasar eine
disraelitische Figur gewesen wäre. Natürlich gehört er nach Israel und ist
hrscheinlich doch einmal mit dem Mosessohne Elieser identisch gewesen
(ADE 156 und v. A.), den die silonischen Priester (die Eliden) für ihren Ahn
halten haben können. Wahrscheinlich ist auch, dass die Zadokiden bei der

Übernahme dieses Eleasars die silonischen Ebjatariden für Ithamariden erklärt (BAUDISSIN 199.200). Der Name Ithamar muss irgendwann ein Sammelnam gewesen sein, LXX gibt ja auch dem Maheli neben Eleasar einen Sohn Ithamar (1 Chr. 24,28) und lässt wie MT diesen Eleasar ohne Söhne sterben. Ob ihr Vat in der vorexilischen Zeit schon Aaron genannt wurde, ist sehr fraglich. Jedenfalls braucht man nicht anzunehmen, dass die Zadokiden sich den Aaron au gedacht (GRESSMANN Mose 275.281 BENTZEN 174) und ihn als einen Brud des silonischen Mose gefeiert hätten. Aaron ist m. E. später irgendwoher ei gekommen. Die nachexilischen Zadokiden sind ja vielleicht die ungebildetest Priester gewesen, die es jemals gegeben hat: sie konnten doch keine befried gende Genealogie für sich zusammenstellen, die sie in der vorexilischen Z besessen haben müssen. Vielleicht ahnten sie nur, dass sie irgendetwas m Kirjath-Jearim (oder vielleicht mit Gibea = Gibeon 1 Sam. 7,1) gemeinsa hatten und den dortigen Abinadab (»den Vater Nadabs« 1. Sam. 7,1 2 Sam. 6, 1 Chr. 13,17) mit seinem Sohn Eleasar = Ussa (2 Sam. 6,3.6—8 1 Chr. 13,7.9—1 und dessen ungenannten Bruder (2 Sam. 6,3f 1 Chr. 13,7 (LXX)) konnte ma ja leicht für einen Aaron halten, obwohl der andere Aaron mit seinen Söhne Nadab und Abihu nur eine Nachbildung von Jerobeam mit seinen Söhnen Nad und Abia gewesen ist. Doch ist auch eine andere Möglichkeit der Erwägung we Es scheint ja so zu sein, dass in der nachexilischen Zeit die *n*e*dibim* eine gewiss nicht vollkommen jerusalemfreundliche Korporation gewesen sind, die irgendw mit den Nachfolgern Jonadabs zusammengehören kann. Diese Figur ist dama jedenfalls wichtiger gewesen als man gewöhnlich annimmt. Denn LXX mac ihn (oder *Aminadab, (N)adab)* zu einem Mitverfasser von Ps 71, Syr setzt il in die Listen Neh. 11,5 Es. 10,18 1 Chr. 9,10 ein und Jer. 35,19 ist damals in g wissen Kreisen sicher als ein dictum probans für ihre Zugehörigkeit zu d Priesterschaft betrachtet worden (m. W. hat etwas Ähnliches nur WELLHAUS 136 behauptet). Deshalb könnte angenommen werden, dass der Aaronide Nad gerade Jonadab und Aaronide Abihu die wahrscheinlich samuelidische Priest ordnung Abia (1 Sam. 8,2 1 Chr. 6,13: Neh. 10,8 12,4.17 1 Chr. 24,10) person fizieren. Da aber nichts von ihrem Untergang bekannt ist, scheint es mir do viel wahrscheinlicher, dass Nadab und Abihu die Söhne Jerobeams sein solle die ihr Vater in Bethel für sich zu Priestern gesetzt hat. Ob man vielleicht scho damals alle von Jerobeam eingesetzte Priester »Söhne Aarons« nannte, bleibt s lange fraglich, bis man erkennen wird, was *'aha*ʿ*ron* bedeutet. Vielleicht ist d Name doch nur eine an sich wenig wahrscheinliche dialektische Abänderung v *'aha*ʿ*rôn*? Dass dieses Wort in der priesterlichen Terminologie einen gewisse sehr eindeutigen Sinn haben konnte, zeigen m. E. solche dennoch kaum erklä baren Stellen, wie Jes. 8,23 44,6 48,12 und Hi. 19,25, ausserdem aber auch d sonderbare *'ahar kâbôd* in Zach. 2,12 Ps. 73,24.

Vielleicht weisen Lev. 10 und 1 Kön. 14 also doch darauf hin, dass auch Ab nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben ist. Ussia soll wegen eines rituelle Fehlers aussätzig geworden sein (2 Chr. 26,16—21), aber ein solcher Fehler konn damals auch den Tod des Fungierenden bewirken.

[illegible]

[1]) Die synchronistische Chronik hört mit Hiskia auf (JEPSEN 10), aber ich ka nicht annehmen, dass sie in der Zeit Hiskias zusammengestellt wurde (JEPSEN 2 Als eine kurze Zusammenfassung wäre sie doch wohl fortgesetzt worden. Die Tatsache ist aber durch eine Hypothese erklärbar, die ich anderswo näh

gründet habe. Sie ist erst in der nachexilischen Zeit als ein kurzes Lehrbuch r die Repatriierten zusammengestellt, denen die Geschichte ihrer Vorfahren mlich unbekannt war. Es gab unter ihnen eine »jesajanische Partei« der das Reich da nach Hiskia überhaupt nicht mehr existierte (vgl. auch Jes. 39,6—8 = 2 Kön. 17—19) und die Hiskia alles tun liess, was sie selbst durchführen wollte (2 Chr. —32). Eine gleichzeitig oder etwas später wirkende Partei stellte Jojachin als den zten legitimen König dar, hasste den judäisch gesinnten Manasse und lobte Josia. ne dritte Partei bestand aus den judäisch-benjaminitischen Zurückgebliebenen, die ch Zedekia anerkannten und Jeremia für den Propheten hielten. Die repatriierten rusalemer (andere hat es kaum gegeben) beschuldigten aber Jeremia als einen ind der oberen Zehntausend (2 Kön. 24,14) und der Gottesstadt Jerusalem, deren tergang gerade er herbeigeführt hätte.

[2]) Hier hängt alles davon ab, wie man 1 Kön. 12,32.33 erklärt. Der Autor kann lacht haben, dass die Sünde Jerobeams auch darin besteht, dass er auch in Bethel s Laubhüttenfest feiern liess, obwohl man es nur in Jerusalem feiern konnte. raus würde folgen, dass nach seiner Meinung in Juda das Laubhüttenfest am 15. II. gefeiert wurde (1 Kön. 5,38 8,2 lassen wenigstens diese Möglichkeit offen). Wenn n aber annimt, dass das Fest in Juda schon damals am 15. VII. gefeiert wurde und robeam es einen Monat später feiern liess, so kann diese Angabe zweifach erklärt rden, entweder so, dass der Jahresanfang in Israel und Juda derselbe war (WELL- HAUSEN 93 BEGRICH 84) oder so, dass Jerobeam es nach seinem Kalender am VII. feierte, während man in Juda schon den 15. VIII. zählte (GALLING 310), s bedeuten würde, dass das Jahr in Israel einen Monat später angefangen hat. türlich kann der Autor auch diese Tatsache für eine Sünde halten. Aber Jerobeam tte damit diesen Wunsch nicht erreicht, der ihm zur Last gelegt wurde. Das Volk tte immer noch die Möglichkeit gehabt das Laubhüttenfest in Jerusalem zu feiern. rade das will aber Jerobeam verhindern, denn sonst könnte das Herz des Volkes h zu Rehabeam wenden. Also muss das Fest gleichzeitig gefeiert werden und läisch 15. VII. ist gleich israelisch 15. VIII. Daraus folgt also, dass das Jahr in ael einen Monat früher angefangen hat. Wie es mit Schaltmonaten in Israel und da gewesen ist, wissen wir nicht, aber vielleicht liegt der Grund des Auseinander- hens in der Benennung des Schaltmonats.

[3]) Deshalb glaube ich, dass JUNGE 18,1.73—80 Recht hat, dass die Festungen, 2 Chr. 11,5—12 erwähnt werden, nicht von Rehabeam gebaut sein können. Er zt sie erstens in die Zeit, Asas (2 Chr. 14,6) und noch lieber in die Zeit Josias. Weshalb lte aber Josia in Benjamin Festungen bauen, wenn sich sein Reich weiter nördlich streckte und warum sind sie dann nicht namentlich genannt? Es bleibt nur übrig zunehmen, dass in Benjamin keine Festungen vorhanden waren, denn wenn Reha- m sie nach Westen und Süden bauen konnte, was hat ihn denn daran verhindert auch ne sehr verwundbare Nordgrenze zu sichern? Die Liste kann deshalb m. E. nur aus ner Zeit stammen, da Israel und Juda friedlich miteinander verkehrten und zusam- n die Philister ausrotten wollten. Deshalb können sie aber gerade unter Abia baut sein.

[4]) Meistens nimmt man an, dass der Chronist diese Aussage absichtlich zu »die sten zur Hand des Königs« (1 Chr. 18,17) verändert hat. Mir scheint es aber, dass śôn hier (wahrscheinlich auch Jes. 41,27) »Priester« bedeutet, *ha-mełęk* ist hier »der nig von Jerusalem« d. h. Molech (ebenso Neh. 11,24) und *jâd* wahrscheinlich »eine hallosortige) Säule« (vgl. 1 Sam. 15,12 2 Sam. 18,18 Jes. 56,5 57,8 Neh. 11,24). Dass die batriierten Jerusalemer in Jerusalem und in einigen anderen Ortschaften auch in r nachexilischen Zeit ihrem arteigenen Molechkultus treu geblieben sind, zeigen E. eine Menge von Bibelstellen und die bekannten *lmlk* Stempel auf Scherben, — wenigstens in Jerusalem — ja rituell begraben worden sind.

[5]) Wahrscheinlich ist der Oberpriester von Bethel auch später ein Glied der gierenden (manchmal vielleicht auch: einer gewesenen) Dynastie. Es kann vor- kommen sein, dass er die weltliche Macht usurpierte . So denke ich, dass der König d Prophet Hosea (die beiden identifiziert noch die der essenischen Tradition an- hörende hebräische Quelle des PSEUDODOROTHEOS) auch der Oberpriester in thel gewesen ist und vielleicht doch zum Geschlechte Baesas gehörte. Seine Nach- ger — denn von seiner Tötung wird kein Wort gesprochen und in Samarien rrschte zur Zeit der Belagerung irgendein neuerwählter König — sind die späteren iester von Bethel; Dass Josia sie ausgerottet hat (2 Kön. 23,15—20) ist m. E. nur eine chexilische propagandistische Erfindung. Da der König Hosea auch der Ober- iester in Bethel war, wird verständlich, warum 2 Kön. 17,2 ihm eine bessere Zensur

gibt, als allen israelitischen Königen, die vor ihm gewesen sind. Weil seine Nachfolger auch in der nachexilischen Zeit in Bethel fungierten, und obwohl Bethel auch damals eine mächtige Rivalin für Jerusalem war (wie JEPSEN 104 richtig bemerkt) hat der Chronist nichts Schlechtes über Bethel zu sagen. Doch beklagt sich z. B. Mal. 2,11 sehr deutlich über Bethel, denn es ist hier m. E. zu lesen *ùb'ol bèt-'el nikkar* (*bèt* haben nach BULMERINCQ II, 257f auch TICHOMIROV, ISAACS, CHEYNE und WINCKLER vermutet). Vielleicht schweigt der Chronist auch deshalb, weil Bethel wahrscheinlich um 415 von dem Hohenpriester Johanan zerstört wurde. Möglicherweise hat derselbe Johanan auch die Anregung zur Zerstörung des Jahvetempels in Elephantine gegeben.

[6]) Durch die vorgetragene Hypothese kann die Kontinuität der davidischen Dynastie fragwürdig werden. Aber auf diese Kontinuität kann man sich m. E. sowieso nicht verlassen. Joas ist doch wahrscheinlich auch nicht der Sohn Ahasjas, sondern seiner Schwester Joseba gewesen (2 Kön. 11,2 13,1). Es ist vollkommen unvorstellbar, dass der 23 jährige König sehr viele Söhne gehabt hat, ausserdem auch nicht einzusehen wie Athalja ihre Enkel umbringen lassen konnte und Herrscherin wurde ohne dass irgenein Davidide oder die Adligen Judas dagegen protestiert hätten. Keine von den Adligen ist in den Plan Jojadas eingeweiht und die Bundesschliessung zwischen Jahve, dem König und dem Volk (2 Kön. 11,17.20) wie auch die widerspruchsvollen Angaben über die Revolution selbst, zeigen, dass eine neue Dynastie begründet wurde. Da Athalja nicht ewig leben konnte, hatte sie wahrscheinlich (ebenso die Jerusalemer und die Judäer) schon einen Davididen für ihren Nachfolger erwählt oder bestimmt. Der passte aber Jojada (der sonderbarerweise nicht in der zadokitischen Genealogie erwähnt wird) oder Joseba nicht und sie fanden unter ihren eigenen Kindern einen viel würdigeren König.

Zitierte Literatur:

BAUDISSIN: W. W. Graf Baudissin: Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums. Leipzig 1889.

BEGRICH: J. Begrich: Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher, Tübingen 1929.

BENZINGER Ch: I. Benzinger: Die Bücher der Chronik (KHCAT XX), Tübingen und Leipzig 1901.

BENZINGER K.: I. Benzinger: Die Bücher der Könige (KHCAT IX), Freiburg i. B. Leipzig u. Tübingen, 1899.

BENTZEN: A. Bentzen: Zur Geschichte der Zadokiden, ZAW 51 (1933), 173—176.

BERTHOLET: A. Bertholet: Leviticus (KHCAT III), Tübingen u. Leipzig 1901.

BULMERINCQ: A. von Bulmerincq: Der Prophet Maleachi Band II: Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi, Tartu 1932.

GALLING: K. Galling: Biblisches Reallexikon (HzAT I, 1), Tübingen 1937.

GRESSMANN: H. Gressmann: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (SAT II, 1). 2. Auflage, Göttingen 1921.

GRESSMANN Mose: H. Gressmann: Mose und seine Zeit, Göttingen 1913.

JEPSEN: A. Jepsen: Die Quellen des Königsbuches. Zweite Auflage, Halle (Saale) 1956

JUNGE: E. Junge: Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia (BWANT 75 (1937)).

KITTEL: R. Kittel: Geschichte des Volkes Israel. Zweiter Band. 6. Auflage, Gotha 1925

LEHMANN-HAUPT: C. F. Lehmann-Haupt: Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, Tübingen 1911.

MÖHLENBRINK: K. Möhlenbrink: Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments. ZAW 52 (1934), 184—231.

SELLIN: E. Sellin: Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. Erster Band, Leipzig 1924.

STADE: B. Stade: Geschichte des Volkes Israel. Erster Band. Zweite Auflage, Berlin 1889.

STEUERNAGEL: C. Steuernagel: Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1912.

WELLHAUSEN: J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels. Fünfte Auflage Berlin 1899.

PETR POKORNÝ

Kirche und Mächte

(Fragestellung)

Man kann vielleicht an die Auseinandersetzung über die Natur- und Geistesrechte im Neuen Testament anknüpfen, die mit dem bekannten Streit begann, im Hintergrund der Röm. 13 erwähnten Obrigkeiten (exusiai, potestates) auch die damalige Vorstellung von den dem auferstandenen Christus untertanen engelmonischen Mächten (weiter nur »Mächte«) zu vermuten ist, oder ob dieser rmin nur in der damals üblichen rechtlichen und politischen Bedeutung verndet sei; ob sich in Röm. 13 um eine christologische Frage oder um ein oblem des Naturrechtes handele. Die, schon 1909 von M. Dibelius[1]) vorgegene und von G. Dehn 1936[2]) in einer beachtenswert klaren Weise durchdachte ngelologische« Auslegung wurde von O. Cullmann, K. L. Schmidt, W. Schweit- (der das ganze Material in einer Monographie bearbeitete[3])), aber auch von Barth, H. Thielicke und anderen vertreten. Gegen sie stellten sich R. Bultmann, Kittel, J. Schniewind, J. Héring, G. Bornkamm, H. v. Campenhausen, sowie Brunner und eine Reihe anderer.[4]) Es wurde zwar klargestellt, dass Paulus mit realen Existenz der Mächte rechnete, aber anderseits hat man zugeben müsn, dass die römischen Adressaten seine Anspielungen kaum völlig begreifen nnten. Jetzt beginnt man über ein breiteres Problem zu diskutieren. Gehört die nde von den unterworfenen Mächten bloss zum zeitgeschichtlichen Hinterund des NT oder in den Verkündigungskern hinein? Und wenn sie zum Wesen s Urchristentums gehört, werden wir dadurch nicht zu dem Zugeständnis eines gen phänomenologischen Zusammenhanges des urchristlichen Glaubens mit deren hellenistisch-orientalischen mythologischen Religionen gezwungen? Am de vorigen Jahrhunderts galt dies als selbstverständliche Voraussetzung.[5]) dem ich mich jetzt bemühe, den objektiven kosmischen, mythologisch klinden Gehalt des urchristlichen Kerygmas zu unterstreichen und ihn zu verlmetschen, möchte ich jedoch auch seine Eigenartigkeit, die am klarsten bei Auffassung des Bösen und der Sünde zum Vorschein kommt, nachdrücklich fzuzeigen.

Das urchristliche Kerygma versteht das Leiden Jesu als einen stellvertreden, erlösenden Konflikt Jesu Christi mit den Mächten des Übels und mit dem sen selbst. Indem er den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes bis zum Tode wies, hat er den schon zu seiner Lebenszeit von ihm bekämpften Teufel (Apg. 38—40) und dadurch auch den Tod (1. Kor. 15) überwunden, wurde zur chten Gottes (vgl. Ps. 110) über die himmlischen sowie irdischen Mächte erhöht d ist von nun ab der Herr des Alls (Phil. 2, 5—11). Später ist dieses Bekenntnis B. in Hebr. 2. 14; 10, 12—13, 1. Petr. 3, 22 zusammengefasst worden. Die Mächte ren und sind in der Fülle der Zeit Christo unterworfen (Röm. 13, 1. Petr. 2, —14; 3, 13—20 u. a.). Die Evangelienberichte über die Taten und Worte Jesu sen dieselbe Auffassung erkennen,[6]) ja selbst das kritische Bild des historischen sus als Rabbi, Exorzist und Thaumaturg steht mit dieser Auffassung nicht im

Widerspruch. Im voraus muss man bemerken, dass die Erfüllung dieser Kund in eigentümlicher zeitlicher Spannweite des Vergangenen und des Zukünftige gesehen wurde. Der Tod ist besiegt, die Auferstehung wird erwartet (1. Kor. 15. die Mächte sind unterworfen, der Endkampf mit dem Teufel fängt erst an (Eph 4, 8; 6, 10. 13). Christus rettete durch seinen Sieg nicht nur den einzelnen Men schen, sondern führte ein neues Zeitalter, einen neuen Äon herauf,[7]) der scho jetzt in unsere Epoche ineinander greift und einmal offenbar werden wird.[8] Es handelt sich hier nicht ausschliesslich um einen gnostischen Gedanken, son dern eher um eine heterodoxe jüdische Vorstellung zweier Reiche, welche manch mal eben in der Polemik gegen die Gnosis[9]) verwendet wird. Wollten wir heut das in dieses mythische Kleid eingehüllte Evangelium interpretieren, so müsste wir zuerst kennenlernen, was für die ersten Christen jene Formeln konkret be deuteten, die für uns so naiv klingen, also unsere Abstraktionen remythisieren Dabei werden wir auch das Verhältnis der Idee des Teufels zu den Vorstellunge über die Mächte als übernatürliche Wesen untersuchen müssen.

(Zur Vorgeschichte der neutestamentlichen Vorstellung des Bösen)

Dem primitiven Denken des Altertums waren die meisten Begriffe, di wir heute abstrakt erfassen, bekannt nur in ihrer Projektion in die empirisc natürlichen Wirklichkeiten, in die kosmischen Erscheinungen, in die gesell schaftlichen Gebilde (Völker), und in die kultischen und rituellen Formen die als Äusserung oder wenigstens als Wirkungskreis irgendeiner Gottheit eines Geistes oder Engels dargestellt wurden. Der Unterschied zwischen de Gottheit und ihren Äusserungen war oft verschleiert. Die Nomenklatur de Geisterwelt weist deshalb eine sonderbare Zweideutigkeit aus, und zwar di Zweideutigkeit des Ewigen und des Persönlichen, des Abstrakten und de Konkreten. Dies galt namentlich von der Religion und von der Philosophi des Hellenismus. Diese Mächte (im NT z. B. *angelloi, daimonia, exusiai, stoichei* u. ähn., sowie *chronos, aion,* und *nomos* u. a.) waren also grösstenteils Personi fikationen der einzelnen Aspekte des Kosmos und der Gesellschaft. — An und für sich könnten diese Mächte nicht näher sittlich qualifiziert werden, da die dynamischen ethischen Kategorien fehlten, die zum klaren und verant wortlichen Unterscheiden des Guten und des Bösen in der Welt nötig sind.

Auch die sog. »bösen« Götter und Geister wurden als Äusserungen höherer Notwendigkeit betrachtet; sie waren vielleicht schrecklich, aber ihr Anspruch wurde respektiert. Die Existenz der Magie widerspricht nicht dieser Fest stellung. In ihr handelte sich nur um gewisse Umgruppierung der dämonischen Kräfte und dazu noch um eine »unreine« Praxis.[10]) Dem Übel gegenüber stand der Mensch passiv, das Übel wurde in ein grosses System eingereiht. Es ist sicher, dass diese verhängnisvolle Stellungnahme, die ideengeschichtlich durch den wachsenden Einfluss der astralen Gottheiten babylonischer Herkunft gekennzeichnet und offenbar durch die Ohnmacht des damaligen Menschen gegenüber der Natur und Gesellschaft bedingt war, der Aufgabe, die Tatsache des Übels und der Ungerechtigkeit in der Welt zu erklären, ebenso wenig gewachsen war, wie der Zoroastrismus, der übrigens im Hellenismus seine Kampflust infolge der Umdeutung auf den Gegensatz der Materie zum trans zendenten Geist bald verlor.[11]) Ein Ausdruck dieser ganzen Haltung ist z. B. die altorientalisch-griechische Vorstellung der Heimarmene und auch die grossen, zum »revolutionär-fatalistischen« Dualismus sich entwickelnden gnostischen Systeme.[12])

Das damalige Judentum bewahrte in dieser Problematik teilweise eine bständige Auffassung. Der alttestamentliche Monotheismus brachte Jahwe Herrn und Richter der himmlischen Heerscharen zur Geltung und degrarte so das alte Pantheon und die ganze übernatürliche Welt zu einer rmittlungsaufgabe, wodurch der alte Fatalismus aufgehoben wurde. Bis n Judaismus hörte der Teufel als Herr der Dämonenwelt nicht auf, mit n Drachen und mit der Schlange aus Gen. 1. und 3 identifiziert zu wer-n.[13]) Da merken wir noch eine gewisse Spannung, denn alle negative Erneinungen sind im Zusammenhang mit der menschlichen Sünde gesehen.[14]) eichzeitig gelangt jedoch der Judaismus bei der Auslegung des Übels in eine nistische Sackgasse, weil er den prophetischen eschatologischen Ausblick t einer zweifelhaften Perspektive der Weltherrschaft, den lebendigen Gott t dem kasuistisch verarbeiteten Gesetz verwechselte: In dem Hauptstrom s spätjüdischen Denkens hat der Teufel die Funktion eines Vollziehers Gerechtigkeit Gottes behalten.[15]) Einerseits begegnen wir daher dem streben, den strikten Monotheismus zu sichern, anderseits sieht es so aus, ob der Teufel sich von der Kontrolle Gottes sowie von der neutralen Fatat losmachen wollte. Er wird zu einer aktiven bösen Macht, ist bestrebt, nen Willen auf Erden wie im Himmel durchzusetzen und missbraucht sich auch die Naturgesetze, indem er den Tod als Verdammnis sät. — ch die Gestalt des »Fürsten dieser Welt« beginnt im Judaismus die teufli-en Züge anzunehmen (Joh. 12,31). Er ist der Herr der einzelnen Volksengel, aber gegen die untertanen Völker feindlich vorgeht und hie und da sogar Charakter des Herrschers der ganzen Natur annimmt.[16]) — Auf eine Stufe t Gott wurde jedoch der Teufel erst von der späteren jüdischen Heterodoxie tellt, einigermassen von dem persischen Dualismus, der in jener synkretis-chen Zeit starke Positionen erwarb, beeinflusst. Gleichzeitig setzte das sich nsolidierende Kaisertum den orientalischen Kultus der göttlichen Herrscherrson durch, was den Juden nur zur Bestätigung der Richtigkeit ihrer eichung Rom-Edom wurde.

angelium als Botschaft über die Überwindung des Bösen und Unterordnung der Mächte in Christo)

In diesem Milieu entsteht die Kirche. Die neutestamentliche Tradition ist der Behauptung einig, dass die Zukunft Christi auch die Vereinigung und ergration der vielseitigen Oppositionsmacht des Übels bedeutet. Der Verher, der Ankläger, der Fürst dieser Welt und der Engel des Todes (Sammael) rden zu Synonymen derselben Realität, derselben bösen personhaften Macht, die es charakteristisch ist, dass sie sich in dem Denken lügenhaft und listig n aussen her durchsetzt, durch Gewalt, durch Versuchung im Reichtum sowie Elend, durch den objektiven Druck der Gesetze, auch des Gesetzes des Mose m. 7). Er beutet aus, führt böse Entscheidungen herbei durch das Ausnützen Welt übernatürlicher Kräfte, der Macht und der politischen, natürlichen ie religiösen Gesetzmässigkeiten,[17]) also durch Ausnützung der Geschöpfe tes, und ist dort am mächtigsten, wo er die Gerechtigkeit Gottes selbst missucht.[18]) Er trachtet die Rechtskraft Gottes zu usurpieren und verspricht: Eritis t Deus.

Der Weg Christi ist im Gegenteil ein Weg des Opfers, wo ein einzigartiges ignis den objektiven Folgen, die persönliche Entscheidung der dadurch orbenen Macht vorangeht. Jedoch gerade diese vergebende Demut ist die

Macht zum wahren Sieg, zur Befreiung des ganzen Kosmos aus der Sklaverei de Bösen. Die Mächte, welche in ihrer Unterordnung unbotmässig wurden, werde zum nüchternen Dienst *(leiturgia)* gerufen. Dieses Motiv hat O. Cullmann i seiner letzten Arbeit »Staat im NT« (1956) untersucht.[19]) Jesus enthüllte da Programm der gewalttätigen Durchsetzung des Königreiches Gottes als ein teuflische Versuchung, die Polemik gegen das theokratische Ideal des Zelotismu war die Kehrseite seiner Verkündigung der neuen Zeit und gehört nach Cull mann in die Mitte der neutestamentlichen Problematik. Jesus selbst kämpft einen grossen inneren Kampf, um in seinem messianischen Selbstbewusstsei nicht betrogen zu werden und nicht auf den zelotischen Weg abzugehen, auf de ihn der Versucher zu verführen versuchte, indem er ihm alle Reiche der We anbot. Darum fuhr er später Petrus so an (Matth. 16,23), hinter dessen Abrate von dem Wege des Leidens er denselben Satan erkannte, der ihn in der Wüst angegriffen hatte. Zugleich aber zeigt Cullmann, wie der Zelotismus vielma Jesus zugeschrieben wurde, weil er die Endlichkeit des römischen Reiche verkündigt hatte.[20]) Er wird sogar gekreuzigt als ein bewusst (das füge ic hinzu und unterstreiche) gescheiterter messianischer Prätendent.[21]) Doch ebe darin zeigt sich sein Sieg über den Teufel und dessen Trabanten sowie über de Tod, eben darin enthüllt sich das Geheimnis des messianischen, auf dem Kreuz angenagelten Titels, des Titels, den er geheim gehalten hatte. Die Beurteilun der Mächte wird in dem ganzen NT radikal verändert. Einerseits ist das Übe klar Übel und Teufel Teufel genannt,[22]) zugleich aber wird in der eschatolo gischen Perspektive die wahre Menschheit, das gehorsame Beherrschen de Natur (Röm. 8,19ss) und auch das Gesetz als gnädige Offenbarung des Willen Gottes unermesslich positiv geschätzt. Die Integration der wahren von dem Übe befreiten Humanität in Eschaton ist mit der Idee des Menschensohnes verbunde J. Héring hat gezeigt, dass diese Idee mit der Verstellung der Gottebenbildlich keit zusammenhängt. Der Mensch wurde zur Herrschaft über die Natur bestimm jedoch als er sündigte, wurde er den Mächten unterworfen, wurde niedriger den die »Engel« (Hebr. 2,6—7)[23]) und erst in Christo ist er wirklich menschlic geworden und wird es von neuem werden (vgl. Phil. 2,6—11).[24]) Die Christe können und sollen den Teufel überwältigen, indem sie die Vergebung üben — 2. Kor. 2,10. Dies geschieht in der Kirche, die der Leib dieses siegreichen Christu ist.[25]) Das Auftreten Christi war gerade in seiner Verborgenheit eine Kundgebun seiner und später auch der christlichen Souveränität über alle Natur- und Ge schichtskräfte[26]) und auch über politische Formationen, sowie über das Gese des Mose. Für die Kirche ist angesichts der Mächte weder die Haltung der Em pörung, noch die der Passivität angemessen, sondern das »Überwinden des Böse mit den Gutem«. Zu ähnlichen Schlüssen führen uns indirekt auch die sorg fältigen Untersuchungen des klassischen Verses 1. Petr. 3,19, die Bo Reicke un W. Bieder unternommen haben. Unter *pneumata* verstehen sie hier auch di dämonischen Mächte und W. Bieder fasst dann zusammen: »Wie Christus de Dämonen das Kerygma brachte, so sollen die Christen sich nicht scheuen, vo jedermann, also auch von den dämonisch inspirierten Heiden Rechenschaft ab zulegen (3,15; 4,4s) ... Nur im Zusammenhang mit der Paränese 3,13ss, berüh der Verfasser die Predigt Christi«. Der Nachdruck wird hier absichtlich auf di Paränese verschoben.[27])

Aus diesen Bemerkungen zur Remythisierung kann man folgende Schlüss folgen: (1) Das Übel trit nur als ein dunkler Hintergrund der Barmherzigkei Gottes auf. Je klarer die Ansprüche Gottes gesehen werden, desto schärfer trit die Gestalt des Bösen hervor, der dort am aktivsten wird, wo Christus tätig is

nen absoluten Dualismus kennt die Bibel jedoch nicht. (2) Der Teufel setzt n mit Trug durch — meistens innerhalb der Gemeinschaft des Volkes Gottes. verführt es, das Reich Gottes mit Gewalt oder mit Beweis von aussen erobern versuchen. (3) Die Mächte, welche personifiziert (Engel, Dämonen) oder als luida begriffen werden, sind in der Wirklichkeit Kräfte, Beziehungen und setze, welche zum Guten sowie auch zum Bösen dienen könnten und es ist ht möglich, sie zu missachten (Jud. 8.). Einerseits erschien der Teufel als e widergöttliche, von Christus niedergeworfene und von der Kirche überndene Kraft, anderseits wurde in Christo alles Geschöpf gerecht gemacht l ihm ein gutes Ziel in der erwarteten Parusie eröffnet. (4) Obwohl die utestamentliche Dämonologie eng mit dem damaligen mythischen Weltbild bunden ist, können wir sie nicht einfach eliminieren, denn sie spielt eine htige Rolle in den ursprünglichen kerymatischen Formeln und in den hagdischen Perikopen, auf denen im NT der Hauptnachdruck liegt.

eustamentlicher Motivzusammenhang)

. Um das nachzuweisen, muss man Schlüsselstellen aussuchen, in denen die kstümlichen Vorstellungen über die Dämonen und Exorzisten, Mächte und öser am ausdrucksvollsten durch die Verkündigung vom Messias Jesus Christus geschmolzen wurden. Als dafür besonders geeignet kann man Luc. 10,1—20 l den Brief an die Epheser betrachten.

(Luc. 10)

Die erste Stelle ist eine lukanische Komposition, die jedoch altes traditionelles terial enthält. Siebzig (oder 72) Jünger, wie es siebzig Völker und siebzig lksengel als führende Repräsentanten der übernatürlicher Welt gab. Der laktor hat uns die doppelte Tradition von der Aussendung der Jünger (Luc. 9 l 10) vielleicht absichtlich in dieser Form vorgelegt, um die universale Gültigt des neuen Reiches zu betonen. Von zwölf zu siebzig, von Israel zu den Heiden. he Israel, das seinen König nicht empfängt, wehe seinen Städten! Das Reich tes ist nahe, bald kommt das Gericht sowie die Erfüllung. Die Boten Christi nmen in die Welt und erobern das Reich der bösen Geister (V. 9,17). Christus t den Satan, den Herrn aller Völker, vom Himmel fallend wie einen Blitz n Himmelssphären (V. 1 vgl. Jes. 14,12, Joh. 12,31), wo er eine Empörung Engel veranlasste. Gefallener Gigant, der beraubte Goliath. In diesem Kampf l für diesen Kampf formt sich die Kirche, der alle Gewalt gegeben ist. Nur ht stolz werden, wenn wir auf Schlangen und Skorpione und über alle Gewalt Feindes treten können! Diese Kraft ist uns geschenkt worden, obzwar wir bst Gericht verdienen. Freuen wir uns, dass er uns erwählte!

(Eph.)

Im zweiten Fall begegnen wir einer spekulativer Vorstellungen gnostier Herkunft, die jedoch mit antignostischer Frontstellung verwendet sind.[28]) Kirche Christi ist hier als der Leib Christi und später als seine Braut geildert. Nicht nur ein Verband der Konsumenten des Heils, sondern ein Organismus, eine Vereinigung mit einer Sendung. Wiederum ein Imperativ, wiederum Christen an der Seite ihres Herrn als seine Nachahmer und Nachfolger, die Werk des Dienstes tun (4,12) und für die Befreiung des ganzen Kosmos von bösen Macht kämpfen (6,12). Es handelt sich um einen spezifisch christlichen mpf, in dem der Teufel durch revolutionäre Demut und Vergebung »seines

Raumes enthoben« wird und die Macht der bösen Geister, die »unter dem Himmel sind, gebrochen wird. Der Teufel nützt für sich auch die gesellschaftliche Gesetze aus, welche die Souveränität des Mannes über dem Weib und des Sklavenhalters über dem Sklaven bestätigen und die einen gegen die anderen aufstacheln. Deshalb finden wir hier eine Reihe von Ermahnungen, alle diese konkreten Äusserungen der teuflichen Macht mit christlicher geistlicher Waffenrüstung der Liebe und der Demut zu bekämpfen und auf diese Weise den Teufel zu entwaffnen (5,21—6,18). Es ist ein siegreicher Kampf, denn der auferstandene Christus ist über alle Himmelssphären zur Rechten Gottes erhöht, erfüllt alles und beherrscht so auch die Zwischenwelt der Geister (1,20ss; 4,10 auch 3,1 u. a.). Das ist der wesentliche Bestandteil des Geheimnisses Christi.[29]) Der Kampf der Kirche, der eine Mission gegenüber den Himmelskräften und Mächten obliegt (die Gemeinde verkündet die Macht, die Weisheit und »das Geheimnis« Gottes – 3,10; 6,19), gehört zur Oikonomia Gottes, die zur Erfüllung der Zeit (1,10), zur letzten Zeit am »bösen Tag« final orientiert ist. Dieser Tag des Gerichtes wird zur Zeit der Erlösung der Kirche (4,30) , aber auch zur Zeit da alles wiederhergestellt wird (1,10; siehe auch eine ähnliche, aber nicht identische Vorstellung Apg. 3,21). Das Ende der Zeit wird gleichzeitig zur Hoffnung der ganzen Welt.

Den Vorstellungen der Mächte und des Teufels begegnen wir also im N. T. im Zusammenhang einiger grundsätzlichen Motive. Die Mächte zu ignorieren heisst diesen kompakten Rahmen zu zerschlagen, und umgekehrt, sie verstehen zu wollen, bedeutet unser Verständnis des Evangeliums selbst zu überprüfen. Es handelt sich im Grossen und Ganzen um drei Motive: (1) Um den Glauben an Christus — das Haupt der Kirche, den heute lebendigen, der seinen Sieg durch das Werk der Kirche wollendet, (2) um eine programmatische Auffassung der Kirche, welche den Sieg Christi über die Mächte andeutet und (3) um das Bewusstsein, dass das Heilswerk sich in der Zeit abspielt und nicht nur in dem Gericht, sondern auch in der Herstellung, Heilung, Auferstehung und Erneuerung gipfeln wird. Diese Schöpfung wird in der »neuen Schöpfung« aufgehoben.

(Dämonologie und die Lehre von der Erlösung)

Es wäre sehr nützlich, diese Vorstellungen und alle verwandten Gedanken dogmengeschichtlich, theologiegeschichtlich und ideengeschichtlich zu verfolgen, um einen umfassenderen Überblick gewinnen zu können. In der Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts, sowie in dem modernen Denken (P. Tillich!) könnten wir nämlich viele berechtigte, echte, aber auch viele unberechtigte, falsche Analogien oder Interpretationsversuche finden. Des Überschreitet jedoch den Rahmen dieser Untersuchung, die vor allem neutestamentlich orientiert ist. Aber die eigentliche systematische Fragestellung, die mit der Interpretation der neutestamentlichen Vorstellungen ganz wesentlich zusammenhängt, können wir dennoch nicht übersehen. Sonst könnten wir kaum eine Missdeutung vermeiden. Ein verständnisvoller Ansatz bei der Frage der Mächte hat selbständlich auch eine grosse systematische Tragweite. Der Systematiker, der die Inkarnationschristologie, die kollektive organische Ekklesiologie, sowie die objektive futurische Eschatologie betont, wird sich früher oder später mit der Frage der Interpretation der Mächte befassen müssen. Es genügt an die Diskussion über die Auslegung von Röm. 13,1 zu erinnern, wo der rein exegetische Streit am Ende in den Hintergrund zurückgetreten ist. Cullmann und Bultmann, Barth und Brunner — das sind Programme. Übrigens wissen wir, dass keine Exegese ohne

stematische Prämissen auskommt. Ich erwähne wenigstens zwei Theologen, e mit den Mächten ernst rechnen.

(Cullmann)

Zuerst nenne ich in diesem Zusammenhang O. Cullmann, der als Neutestamentler und Historiker mit seinen Thesen auch das Feld der Systematik fruchtet. Er behauptet, dass die Urgemeinde das Werk Christi als den Mittelnkt der »Heilsgeschichte« auffasste, deren Schauplatz unsere zeiträumliche mension ist, in der sich die profane Geschichte abspielt und in der die Natur d die Welt existieren. Sein Gedankengang ist etwa der folgende: Wenn Christus t der Existenz der Kirche oder wenigstens einer Gruppe der Zeugen in der Welt hnete, so musste er die Vollendung seines Werkes in der Zukunft in einer rspektive sehen, in der die Kirche eine gewisse Aufgabe hat. Es ist die Missionsfgabe, in der wir verkünden, dass die entscheidende Tat schon geschah und ss wir deshalb deren ruhmreiche Enthüllung (Victory Day) erwarten dürfen. doch ist es auch ein stellvertretendes Werk, denn die Kirche soll in der Liebe, non durch ihre eigene Existenz, den Gottesplan inmitten der Schöpfung erllen, die Mächte beherrschen, sie von den dämonischen Attributen entledigen. e Mächte erscheinen hier im Rahmen der Zeit — einer objektiven, vom Gott m Vater geschaffenen und in Christo erfüllten Realität, in der das Endziel s Kosmos und das Lebensprogramm des Menschen gegeben ist. Cullmann's rioristisch positive Einschätzung der »Zeitlinie« ist strittig, jedoch hat er htig erkannt, dass das Verständnis der Mächte, die dort stehen, wo Mensch d Kosmos sich berühren und zusammenstossen, unbestreitbar eine transsubktive Auffassung der Zeit mit Folgerungen für alle systematische Disziplinen raussetzt.

(Aulén)

Einem innerlich verwandten Theologietypus begegnen wir bei dem schweschen Systematiker Gustaf Aulén, der sich in seiner Arbeit über die dreifache ffassung der Versöhnung,[30]) ähnlich wie früher in seiner Dogmatik, gegen e anselmische forensische ebenso wie gegen die aufklärerisch subjektive Auffassung der Versöhnung stellt und für klassich die dynamische östliche Ausuckweise erklärt, die er vom NT bis zum heutigen Tag verfolgt. Christus starb cht um menschlicherseits einer blinden Gerechtigkeit, der auch Gott selbst rpflichtet wäre, genug zu tun, sondern um in der Wehrlosigkeit des wahren enschen das Übel zu überwinden und so eine ganz neue Wirklichkeit zu ünden. Gott hat sich in der Fülle der Zeit frei entschlossen, den Bösen, dem die Beherrschung der Welt um der menschlicher Sünde willen überliess, in eser Weise zu unterdrücken. Es gibt hier einen gewissen Dualismus, der jedoch cht absolut ist. Gott hat seinen Gegner vernichtet, aber zugleich sein Gericht gestellt. So ist hier die Vergebung der Sünde mit der Erlösung vom Tode sammengeknüpft (justificatio — salus). Das stellvertretende Werk Christi hat gleich eine kosmische Reichweite. Dabei ist das Werk Gottes, das seine ntinuität aufrechterhält, vom menschlichen Standpunkt aus gesehen paradox. tt handelt in Christo contra rationem et legem. Es gibt in dieser Konzeption eilich viele problematische Punkte, aber im Ganzen wird hier die gemeinsame utestamentliche Auffassung verhältnismässig treu wiedergegeben. Aulén wurde so zu der Hervorhebung der Mächte durch seine Konzentrierung auf die Zeitanne des Werkes Gottes, auf die determinierende überpersönliche Komponente der Anthropologie und auf die massiven kosmischen Dimensionen geführt.

Die beiden erwähnten Theologen versuchen jedoch keine Interpretatio ihrer umfangreichen Feststellungen in der modernen Denkweise darzubiete Dies ist eine schwierige komplizierte Aufgabe, die Bultmann mit einer von de allgemeinen Definition des Mythus ausgehenden Methode anpackte und die ihn nur um den Preis der Herauslösung des Menschen aus der Zeit und der Umwe gelungen ist. Er musste allerdings die Mächte als in ihrer Art autonome Realitäte streichen. Seinen grossartigen, bahnbrechenden Versuch einer Interpretatio können wir nur sehr hoch schätzen, in seiner Arbeit fortzusetzen bedeutet abe zugleich seine vorläufigen Schlussfolgerungen zu revidieren. Die in letzter Ze erschienenen sachlichen Analysen seines Werks kritisieren stark die übertrieben ethisch imperativistische, anthropologisch individualistische, geschichtlich dualis tische und zeitlich punktuelle Einstellung.[31]) Diese Kritik betrifft teilweise auc die Geschichtsauffassung von F. Gogarten.[32]) Also je verantwortlicher wir di Remythisierung durchführen, desto schwerer wird die Auslegung. Ich glaub jedoch, dass es ein sachlich richtigerer Weg ist.

(Interpretationsversuche)

(Im Allgemeinen)

Die ursprüngliche Doppeldeutigkeit der dämonologischen Motive muss auch bei ihrer Aktualisierung berücksichtigt werden. E i n e r s e i t s wird uns di Untersuchung der neutestamentlicher Auffassung der Mächte dazu helfen, di Problematik der Natur und der Gesellschaft, ihrer Gesetze und Gesetzmässig keiten, die Fragen der Institutionen, der Technik, der Produktion, christlich durchzudenken und zu begreifen, sowie die Fragen der Ideen und Traditione und der Geheimnisse aller unbekannten Sachen — die Problematik all desse zu bewältigen, was den Menschen von aussen formiert, was ausserhalb de direkten Reichweite seiner Entscheidungen liegt, was gegeben ist. Es handel sich um im Grunde biologisch, historisch, logisch oder psychologisch erklärbare jedoch persönlich als ein gewissermassen begrenzender Druck empfunden Kräfte, Gesetze und Gesetzmässigkeiten, um all das, was den einzelnen Menschen von aussen her objektiv bestimmt. Man sollte anerkennen, dass alle diese Tat sachen, oder besser gesagt: Tendenzen, diese ganze ideologische, soziologische politische und biologische Bedingtheit des Menschen an sich nicht vom Böse herkommt. In diesem Sinne sollen wir die relative Berechtigung der marxis tischen These über die Bedingtheit des Menschen durch seine (ungünstige, oder in eschatologischer Zeit günstige) Umgebung zugeben und gleichzeitig die an gedeutete neutestamentliche Beurteilung der die menschliche Existenz begren zenden Kräfte in unserer Sprache zu verdolmetschen versuchen.

Die Aussagen über die Mächte verweisen im NT a n d e r s e i t s auf den hin der sie missbraucht, auf den Bösen, den sogenannten Satan oder Teufel. Er ist aber im Gegenteil gänzlich unbegreifbar und uninterpretierbar, so wie die Sünde selbst unerklärbar und absurd ist. Man mag die Entstehung des Übels beschrei ben, aber man kann sie nicht erklären. Der Böse benützt die Mächte zu den An griffen von aussen her, aber er selbst überwältigt bei dieser Gelegenheit das Herz — die Entscheidungen — und das Denken des Menschen. Hier zeigt sich wieder, wie die äusseren Verhältnisse auch von dem menschlichen Willen abhängen und wie alles Böse in der Welt mit der unmenschlich menschlichen Entscheidung gegen Gott, mit der Sünde verbunden ist und wie es einseitig ist, eine qualitative Neugestaltung von einer Veränderung der äusseren Verhältnisse her zu erwarten.

Beide Seiten muss man unteilbar und unverwechselbar verfolgen, um den tremen Fällen zu entgehen, in die seinerzeit die Diskussion über Röm. 13 ergegangen ist.

(politisch)

Einen durchgreifenden Versuch um eine Interpretation in dieser Richtung t Karl Barth in seiner bekannten Arbeit »Rechtfertigung und Recht« (1938) ternommen, wo er in eschatologischer Perspektive den grossen relativen Wert s Staates und des Rechtes unterstreicht und die Verantwortlichkeit des Christen r die Besserung menschlicher Angelegenheiten betont. Es ist aber nur ein iner Ausschnitt aus der breiten Aufgabe der Interpretation. Sonst erwähnt rth die Dämonologie in einer anderen Intention.[33])

(historisch, soziologisch, ideengeschichtlich)

Wie schon angedeutet, wird uns heute zum Begreifen der Mächte namentlich s Verfolgen der sachlichen objektiven Momente in der Geschichte helfen, denn ufige Analogien berechtigen zu der Hypothese, dass einige Vorstellungen von n Mächten verstümmelte mythische Abspiegelungen der Wirklichkeiten sind, jetzt durch die Erforschung der historischen gesellschaftlichen Gesetzmässigten und auch geistigen Traditionen erhellt werden. Beide stehen über dem nschen, gehören jedoch zur Schöpfung, sind in der Geschichte entstanden. r Mensch schafft Erzeugnisse und Ideen, welche einen unpersönlichen arakter annehmen und zu Kräften über ihn werden, die der Teufel missauchen kann. Der Teufel ist dann nichts anderes als die personifizierte und ljektivierte Sünde, besser gesagt ihre Folge, welche real als eine objektive cht in allen Gebieten unseres Lebens offenbar wird, denn auch die Sünde rd zur Macht über uns, die Schuld wird zum Schicksal und das Verbrechen r Strafe. Wir dürfen daher den Teufel heute nicht als eine Person, als ein bstständiges Subjekt betrachten. Ich glaube, dass wir nur auf diese Weise r dualistischen Vorstellung eines zweiten Prinzips entgehen können, die uns m Fatalismus führen und zur Rechtfertigung der Sünde werden könnte. Hier uss man die neueste Arbeit von H. Schlier »Mächte und Gewalten«[34]) erwähnen. el nützliches hat er dort zu unserer Problematik beigetragen, jedoch hat er n Unterschied zwischen den Mächten und der Vorstellung des Teufels fast llig übersehen, den Ursprung des Übels kosmisch erklärt und dadurch die nde unterschätzt.[35]) Mit dem Hinweis auf die Sünde geben wir die Antwort f die Frage, woher das Übel ist, warum der Mensch gesündigt hat, auf. Sie antworten zu wollen hiesse »die Sünde zu erklären«. Es ist evident, dass jene age der Struktur der Sache, nach der wir fragen, nicht entspricht. Alles, was r über die biblische Auffassung des Übels festgestellt haben, zeugt davon, dass e Festlegung unserer Aufmerksamkeit auf diese Frage zur Abkehr von der entlichen Sendung der Theologie und der Kirche überhaupt führen könnte. r alles Böse ruft Gott jedermann persönlich zur Verantwortung, wobei er uns gleich kund gibt, dass er uns nicht uns selbst überlassen, sondern dass er uns der Unmenschlichkeit zur wahren Menschlichkeit in Jesus Christus erlöst hat ese Grundauffassung kann man »das Dialektische« in der christlichen Ethik nnen. Auf der einen Seite muss man die objektive Macht und Realität der nde in dieser Welt ganz nüchtern sehen, auf der anderen Seite kann die rsönliche Verantwortung für alles Böse dadurch nicht zum Schweigen gecht werden. So ist es auch gut reformatorisch. »Mysterium mali« — das ist ine gnostische Vorstellung, welche in das Christentum eingedrungen wäre.

Die Gnosis vermochte das Geheimnis des Übels gut auszulegen. Dagegen fürc
teten die konsequentesten Gegner der Gnosis nicht, das Übel und den Teufel r
der unbegreiflichen menschlichen Entscheidung gegen Gottesliebe für eine Selb
vergottung zusammenzuknüpfen.[36])

(biologisch)

Jetzt kommen wir aber zu einer sehr schwierigen und viel diskutiert
Frage — nämlich zur Frage des christlichen Verständnisses der biologisch
Gesetzmässigkeit. Tod und Leben galten im NT meistens auch als selbständi
Mächte. Wie soll man die Hoffnung der Auferstehung interpretieren? Ist der T
nicht nur ein durch die Sünde verursachter Missbrauch und Verzerrung d
Lebens? Gehört die Gesetzmässigkeit der biologischen Zersetzung wirklich z
ursprünglichen Natur der Schöpfung? Sollen wir also nicht an einer real
Hoffnung der Auferstehung festhalten? Darauf scheinen alle Schlussfolgerung
der Arbeit von O. Cullmann hinzuweisen.[37]) Oder ist der Tod eine ganz natürlic
Erscheinung, die durch den Sündenfall nur eine neue qualitative Bedeutu
(Ende der persönlichen Zoé) gewinnt? Und wenn wir weiter fragen: Schlie
diese Lösung jeden realen Auferstehungsglauben aus (z. B. Bultmann), od
ergibt sich daraus doch die Möglichkeit eines qualitativ neuen, »ewigen« Lebe
in Christo (z. B. Thielicke)?[38]) Kurz gesagt: Sollen wir Parusie erwarten od
nicht? So gelangen wir zu der Frage der Parusieverzögerung. Auf diesem Gebi
erwartet uns noch viel Arbeit. Unzweifelhaft ist es jedoch, das unsere Theolog
wenn sie christlich bleiben will, die Wirklichkeit annehmen und durchdenk
muss, dass persönliche Glaube des Christen in der Urgemeinde mit der Erwartu
der neuen Schöpfung, der Wiederstellung und der Erfüllung der Geschich
sowie mit der aktiven »Vorbereitung des Weges des Herrn« verbunden war.
Zugleich werden wir unterstreichen müssen, dass der Mittelpunkt unser
Glaubens Christus ist, der j e t z t über seine Kirche als das Zeichen der neu
Schöpfung und der wahren Menschheit herrscht *(Kyrios)*, die Kirche, für welch
die bisherige Herrschaft des Bösen seinen endgültigen Charakter in der We
verliert. Es bleibt jedoch eine Reihe Fragen offen. Wie ist z. B. die Wirklichke
der stellvertretenden Funktion Christi zu interpretieren, die in dem urchristlich
Kerygma fortwährend betont wird, um dem Evangelium nichts vom seine
realen Inhalt abzunehmen und dabei auch seinen ereignishaften Entscheidung
charakter zu erhalten? Jedenfalls führt uns aber die rechtliche Auffassung d
stellvertretenden Werkes Christi in der klassischen Rechtfertigungslehre u
in der Lehre von der Erlösung irre.

(Was sollen wir tun?)

Jesus Christus als wahrhaftiger Mensch trat in die Zeit und in die Geschich
ein und unterwarf sich ihren Gesetzmässigkeiten einschliesslich des Todes un
des historischen Scheiterns seiner Wirksamkeit, jedoch gerade darum siegte
und brachte nicht nur die Versöhnung, sondern auch die Verheissung und di
Hoffnung für die ganze Welt. Darum haben wir auch als Kirche in dieser Z
eine wahrhaftig menschliche Sendung. Unser Lamm siegte, lasset uns ih
folgen! Alle »dunklen Mächte« können rehabilitiert werden, alle sind in d
Perspektive des kommenden Reiches Gottes potenziell unsere Diener. Die Kirch
ist besonders dazu berufen, in der Freiheit des Glaubens den Druck der Mäch
von Innen — durch die Versöhung, Gebet, Vorbild des Lebens — aufzuheben.
Die teuere Gnade Gottes verpflichtet uns dazu, ja, diese Sendung gehört zu

Wesen der Kirche. Und noch mehr: Die Kirche selbst durch ihre Existenz stellt die Hoffnung für die ganze Welt dar. Wir als Kirche erheben keinen Anspruch, die politische Organisierung der sachlichen äusseren Massnahmen bestimmen zu können. Als verantwortliche Christen müssen wir uns aber auch zu solchen Massnahmen bekennen, insofern sie wirklich für den Menschen getan werden und den Druck der Mächte relativ mildern, auch wenn sie dabei gegen die das konstantinische Erbe geniessende Kirche gerichtet sind. Auch die Kirche als Institution und das Dogma als Gesetz können nämlich durch den »Teufel«, durch die Sünde, missbraucht werden, ja gerade gegen diese Positionen werden die schwersten Angriffe des Teufels gerichtet. In der Darstellung des Werkes des Antichrists in der Johannesoffenbarung ist diese Gefahr ganz klar veranschaulicht. Corruptio optimi pessima! Die grösste Gefahr droht der Kirche von innen her. Da müssen wir auf der Hut sein. »Ihr seid das Salz der Erde. Wo nun das Salz dumm wird, womit soll man's salzen?«[41]) Wir stehen in der Welt, für die wir als Kirche grosse Verantwortung tragen. Wir stehen in der Geschichte und sind immer wieder vor neue Mächte, vor neue Versuchungen und vor neue Entscheidungen gestellt. Der lebendige Christus, der Herr, der ist es, der uns dazu hilft, dass wir uns bei unseren Entscheidungen sorgsam in der Welt und in der Kirche umsehen, damit wir im Stande sind, ein wahres Zeugnis abzugeben.

■

M. Dibelius: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus 1909,200.
Engel und Obrigkeit, Theol. Ausätze Karl Barth zum 50. Geburtstag, 90—109, bes. S. 100s.
Die Herrschaft Christi und der Staat im NT, 1948.
Zur ganzen Diskussion siehe O. Cullmann: Zur neuesten Diskussion über die *exusiai* in Röm. 13,1; ThZ 1954, 321—336 (Auseinandersetzung mit R. Bultmann, E. Brunner und bes. mit H. v. Campenhausen),auf anderer Seite J. Héring, Serviteurs de Dieu, RHPR 1950, 31—40. Damit hängt aber auch die Erforschung der Frage der Mächte zusammen. Z. B. K. L. Schmidt: Die Natur- und Geistkräfte im paulinischen Erkennen und Glauben, Eranos Jahrbuch 1946 und G. H. C. Macgregor, Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul's Thought, NTS I — 1954/55, 17—28. Um den anderen Standpunkt kennenzulernen ist es sehr nützlich auch den Aufsatz von J. Schniewind: Die Archonten dieses Äons (1. Kor. 2,6—8), Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952, zu lesen.
Später hat noch H. Jonas dieses Motiv, mit der Berufung auf Oswald Spengler's alte Theorie über den arabisch gnostischen Mythus vom »erlösten Erlöser« hervorgehoben. Vgl. H. Jonas: Gnosis und spätantiker Geist I 1934, 73s, 80ss.
Siehe J. M. Robinson: Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, 1956, 36ss; W. Grundmann: Die Geschichte Jesu Christi, 1957, 273s.
Vgl. Dibelius l.c. 194: W. Foerster ThWNT II, 16 u. a.
Stark betont von A. Nygren: Christus und seine Kirche, 1956, 34ss, vgl. Robinson l.c. 22s.
Siehe H. J. Schoeps: Urgemeinde-Judenchristentum-Gnosis, 1956, 54.
M. P. Nilsson: Geschichte der griechischen Religion, II. 1950, 393.
l.c. 577.
Jonas l.c. 156ss, 224.
Strack—Billerbeck: Kommentar zum NT I, 136.
l.c. IV/1, 521.
G. B. Caird: Principalities and Powers, 1956, 31—34.
Vgl. H. Bietenhard: Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, 1951, 114—119.
Caird l.c. 101 u. a.
l.c. 53 vgl. A. Schweitzer: Die Mystik des Apostel Paulus, 1929, 70, 185ss u. a.

19) Siehe auch »Konigsherrschaft Christi«, 1941, 25ss.
20) O. Cullmann: Staat im NT, 24—25.
21) Dabei kann ich nicht die A. Schweitzer's Behauptung des messianischen »Leiden geheimnisses« annehmen, die ausschlisslich auf einer Voraussetzung des geistig Umbruchs Jesu nach dem Nichteintreten der Verheissungen der Aussendungsre beruht (A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 5. Aufl. 1933, 434ss In noch schärferer Form kann man diese Theorie in der ersten Aufl. dieses Buch (Von Reimarus zu Wrede 1906, 383—395) finden.
22) Nilsson l.c. 520.
23) Die biblischen Grundlagen des christlichen Humanismus, 1946, 6 vgl. Caird l 69—72 u. a.
24) Héring l.c. 29ss.
25) Nygren l.c. 20 und besonders E. Käsemann: Leib und Leib Christi, 1933, 48 vgl. 158s.
26) Robinson l.c. 26, 35ss.
27) Bo Reicke, The Oisobedient Spirits and Christian Baptism, 1946, 68s, 126—135. W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, 1949. 116 u. Zitierten Sätze S. 113.
28) Schoeps l.c. 43. Das Material finden wir bei M. Schlier, Christus und die Kirc im Epheserbrief, 1930, E. Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933 und bei ander gesammelt.
29) *mystérion* — Zentralbegriff des Eph. Vgl. W. Bieder, Das Geheimnis des Christ nach dem Epheserbrief, ThZ 1955, 329—343.
30) Christus Victor 1951.
31) H. Ott: Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmann's, 1955, 15 162, 170 u. a. M. Barth: De Methode von Bultmann's »Theologie des NT's«, Th 1955, 1—27, bes. S. 21, E. Käseman: Ntliche Fragen von Heute, ZThK 1957, 1—2 bes. S. 14.
32) Siehe dazu Ott: Objektivierendes und existenzielles Denken, ThZ 1954, 257—289 (
33) Kirchliche Dogmatik III/3 608ss.
34) 1958
35) l.c. 15, 35 u. 63s.
36) Irenäus AH 4,37,1s vgl. dazu auch ein beachtenswertes Exkurs bei Jonas l.c. 1 Bei der Motiverklärung unterschätzt Jonas jedoch die Eigenart des Christentum
37) Bes. Die Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten, ThZ 1956, 126—1 Vgl. die polemische Auseinandersetzung von S. M. Pavlinec (Auferstehung d Toten: Kerygma und Vorstellung in Communio viatorium, 1958, 60—70.
38) Tod und Leben, 196ss.
39) O. Cullmann: Parusieverzögerung und Urchrichtentum (Besprechung neuest Arbeiten). ThLz 1958, Sp. 1—12.
40) Vgl. z. B. W. Schweitzer, Die Beziehungen zwischen Politik und Geschichtsdeutu in theologischer Sicht, ZEE 1957, —24.
41) In der Tschechoslowakei ist dieses Motiv in dem ganzen Werk von prof. J. Hromádka zum Ausdruck gebracht.

JAN HELLER

Drei Wundertaten Elisas

In der letzten Zeit widmet man wieder mehr Aufmerksamkeit der prophe-chen Sendung der christlichen Kirche. Um der dadurch entstandenen Proble-atik gerecht zu werden, ist es notwendig, von neuem und viel tiefer alle usserungen des prophetischen Glaubens zu erforschen, wie sie uns nicht nur den paränetischen, sondern auch den diegetischen Stoffen des AT zu begegnen legen. Unter diesen bietet sich der Elia-Elisa-Kreis als der lehrreichste und regungsvollste an. Die fogende Untersuchung der drei Wundertaten Elisas will f Grund von Elisas Handlungsweise die innere Intention des prophetischen aubens herausbringen; deshalb geht sie an der philologischen und text-itischen Problematik, die nicht den Hauptsinn des Textes ändert, bewusst rüber, und bemüht sich besonders darum, den kerymatischen Kern dieser schichten herauszuarbeiten.

1) *Heilendes Salz* — 2. Kön. 2, 19—22:

Es ist das erste Elisa-Wunder nach der Entrückung Elias. Aus dem Kontext rf man schliessen, wie es auch übrigens alle Kommentatoren tun, dass es sich Jericho abgespielt haben soll, also an einem Ort, wo man einen Jahve-Kult ibt und wo sogar eine Prophetenschule haust[1]). Trotz sonst guter Lage der adt verursacht das dort vorhandene Wasser die Unfruchtbarkeit und so bringt anstatt des Lebens den Tod, anstatt des Segens den Fluch.[2]) Elisa wird zum lfen aufgefordert. Er wünscht dazu »eine neue Schale und Salz darein«. Es ein seltsamer Wunsch: Solche Schalen, hebr. *s'lòhît*, benützte man zu gotes-enstlichen Zwecken, vgl. 2. Par. 35, 13; ebenso wie Salz, das nach Lev. 2, 13 ein ntbehrlicher Bestandteil jedes Opfers sein sollte. Dieses Salzen hängt mit der orientalischen Vorstellung zusammen, dass das Zersetzen kein chemisch-logischer Prozess — solche Vorstellungen damals vorauszusetzen wäre natür-h ein grober Anachronismus — sondern ein Wirkungsergebnis der dämo-schen Kräfte ist. Das Salz hindert es, es ist also ein Exorzismusmittel.[3]) Des-lb verwendet auch das NT an mehreren Stellen das Bild des Salzes für die greiche Macht des kommenden Reiches Gottes und des wirkenden Wortes. ch Elisa unternimmt da einen Exorzismus-Ritus und analogisch zu den ge-lzten Opfern weiht er die bösen Gewässer dem Herrn ein.

Es war kein belangloses Verfahren. Im Gegenteil, in den Augen der Zeit-nossen war es ein riskantes Unternehmen, besser gesagt: ein Glaubenswagnis: an war gewiss einverstanden, Jahwes Opfer zu salzen. Aber die Gewässer ge-ren doch nicht in Jahwes Machtbereich! Und wenn jetzt der Brunnengeist durch ausgetrieben wird, kann die Stadt überhaupt ohne Wasser bleiben!

Aber Elisa wagt es. Er tut es nicht eigenwillig, sondern von Gott beauftrag Er sagt: So spricht der Herr: Ich mache dieses Wasser gesund (V. 21). D Herr selbst mit seiner allmächtigen Schöpferkraft ist hier am Werke. Und d Gewässer von Jericho sind gesund geworden.

Elisa bejaht dieses Verfahren durch die Annahme der Gabe, tut aber auc Überlieferungszustand des betreffenden Textes, sondern eine gehorsam schöpf rische Applikation des Salzgebotes über die Grenzen des Volksglaubens, d Gewohnheitsreligion und des Rituel-traditionellen hinaus. Es ist eine bildlich Proklamation der bedingungslosen und anspruchsvollen Souveränität Gottes auc über die Bereiche, die man ihm bisher nicht anvertraut hat.

2) *Die Wunderspeisung* — 2. Kön. 4, 42—44

In Gilgal herrscht Hungersnot. Die Prophetenjünger sitzen vor Elisa, kaur ohne geheimen Zweifel: Wieso, dass auch wir, die frommsten, durch Hunge leiden sollen? Unerwartet kommt die Hilfe: Ein Mann[4]) von Baal-Salisa bring dem Gottesmann für seine Privatbedürfnisse[5]) Erstlingsbrote, zwanzig Gersten brote und zerriebene Körner. Wichtiger als der verschwiegene Name des Gebe ist der Ort seiner Herkunft, und wieder nicht seine geographische Lage[6]), sonder sein Charakter: Es ist offensichtlich ein dem Baal eingeweihter Ort. Peschitt deutet ihn sogar als eine »Stadt der Riesen«[7]), also in mythischen Zügen. Un doch auch hier hat der Herr einen opferwilligen Getreuen, der das Gebot übe die Erstlingsgaben hält.[8]) Es ist aber doch ein seltsamer, ungewöhnlicher Ge horsam. Anstatt Weizen bringt er Gerstenbrot[9]) und anstatt ins Tempel bring er es dem Gottesmanne. So sprengt seine Tat die Buchstabe des Gesetzes un wächst über blosses Opfer hinauf in Barmherzigkeit (Mat. 9,13).

Elisa bejaht dieses Verfahren durch die Annahme der Gabe, tut aber auc etwas ganz Unerwartetes. Nach Lev. 23, 20 wurden die Erstlingsgaben für di Priester bestimmt. In einer opferwilligen Selbstverleugnung befiehlt aber Elia trotz dem Einwand seines Dieners es dem Volk[10]) vorzulegen. »Und sie assen un liessen noch übrig«.

Die sonderbare, schon bei dem ersten Wunder erwähnte Stellungnahme de Propheten kommt hier wieder klar zum Vorschein: inhaltlich geht die Über lieferung aus dem Gebot des Gesetzes aus, formell wird aber das Gebot durc die Handlung des Propheten weitgehend überschritten.

3) *Die Heilung des Naemans* 2. Kön. 5, 1—14:

Aus dieser ausserordentlich reichen und bunten Geschichte soll in diesem Zusammenhang nur der Rat des Propheten und die danach vollzogene Heilung hervorgehoben werden: Naeman erwartet 'mächtige' Magie[11]) und bekommt 'blosse' Botschaft: Bade dich siebenmal im Jordan! Es überrascht nicht, dass e darüber erzürnte. Es gibt noch heute viele Menschen, die mit dem 'blossen' Wort Gottes nicht zufrieden sind und möchten noch allerlei daneben und dazu

Elisas Aufforderung zum Jordanbad hat aber tiefe Gründe. Sie knüpft offen sichtlich an das Gebot der rituellen Bäder bei der Reinigung des Aussätzige Lev. 14 an. Auch die bedeutsame Zahl sieben kommt in diesem Kapitel mehr mals vor, und zwar als Reminiszenz an das am siebenten Tag vollendete Werk Gottes. In dem siebenfachen Bad des Naemas vollendet sich bei ihm die lebens spendende Erneuerung: da wurde sein Leib wieder rein wie der Leib eines Kinde (V. 14). Das vorgeschriebene Bad fand also statt, aber nicht in der durch Gesetz bestimmten Form, sondern wieder in einer prophetischen Umbildung.

Alle diese drei Geschichten haben eine gemeinsame Grundlage in dem engen, ugleich aber auch freien Verhältnis des Propheten zu dem Gesetz. Ein ähnliches erfahren, nur noch viel gesteigert, findet man auch bei Jesus Christus, und zwar esonders in dem Kernstück seiner prophetischen Botschaft, in der Bergpredigt. s handelt sich also um eine weite Linie, die man von diesen Prophetengeschichten us bis ins NT hinein verfolgen kann. Und auf dieser Linie muss sich auch der rophetische Dienst der heutigen Kirche bewegen, wenn er seine Aufgaben erüllen soll.

Zusammenfassend kann man sagen: der Schwerpunkt des prophetischen ienstes besteht weder in Zukunftwahrsagerei noch in Moralisierung, sondern n Glaubenstaten, wodurch die Gesamtheit des Lebens unter Gottes Wort gestellt ird. Das durch die Bibel bezeugte Wort Gottes bezog sich selbstverständlich mmer auf die konkrete Situation, worin es hineingesprochen wurde. Dadurch t aber seine Gültigkeit nicht zu Ende: im Gegenteil, es will überall zur Herrchaft kommen und deshalb in der Kraft des heiligen Geistes an alle Neuerscheiungen des Lebens immer von neuem bezogen werden. Die abgebrauchten Gesse und die veralterten Formen, das begrenzende »Nur«, mit dem wir Gottes Wort zu binden versuchen, müssen gesprengt werden, damit sich die Macht des Wortes in aller Breite und Weite ausgiessen kann. Das ist die eigentliche Tat es prophetischen Glaubens, darin besteht der prophetische Dienst und der ändige Auftrag der christlichen Kirche.

[redacted]

[1]) Cf 2. Kön. 2, 5.
[2]) Cf Segen Deut. 28, 2—4, Fluch Hos. 9, 14 Jer. 15, 7.
[3]) Cf M. Hájek, Bratrstvo XXVI 1948 Nr. 10.
[4]) Ohne Namen eben wie der Knabe mit den fünf Gerstenbroten von Joh. 6, 8.
[5]) J. A. Montgomery, The Books of Kings, Edinburg 1951, 370.
[6]) F.-M. Abel, Géographie de la Palestine II, Paris 1938, 259.
[7]) J. A. Montgomery, The Books of Kings 373.
[8]) Cf. Lev. 2, 14 23, 14.
[9]) In der ganzen Bibel ist das Gerstenbrot nur an folgenden Stellen erwähnt: Jud. 7,13 Kön. 4,42 Ez. 4,12 und Joh. 6,8.13. Nach Ez. 4,12 handelt es sich auch in 2. Kön. 4,42 hrscheinlich um ein Zeichen des Hungers.
[10]) Hebr. *la'am* = dem Volke, also nicht nur den Prophetenjüngern, cf. V. 42, cf. auch Šanda, Die Bücher der Könige II, München 1912, 35; R. Kittel, Die Bücher der Könige, ttingen 1900, 202.
[11]) R. Kittel, Die Bücher der Könige 203.

Documents

FRANKFURT CONFERENCE FOR UNDERSTANDING BETWEEN EAS AND WEST (JANUARY 10—12, 1959).

A resolution

We are happy and thankful to God that we have been able to meet tog ther in unity and brotherliness and to listen patiently to one another as v confronted painful truth in questions concerning churches and nations. W believe that we have taken a first step on the path which may lead to enduri peace and to neighbourliness among our peoples, who have been driven apa by our common offences and our common misunderstandings. In the follov ing statements we attempt to sum up the conclusions of our discussions:

1) We hold that it is politically and humanly wrong to arm Centr Europe with nuclear weapons; that to do so will put unpredictable obstacl in the way of a developing understanding between East and West and wi long delay a peaceful settlement.

2) We hold that atomic energy which might be a great blessing to th increasing population of the earth, must never be used, under any circumstanc or by any nation, for purposes of destruction.

3) We hold, as children of God, and hence as brothers, that we cann recognize the division of our one world into East and West, into the just ar the unjust, into the elect and the rejected, into the so-called believers and th so-called godless. We wish to stand with all our fellow-men who want put an end to the cold war and who, because they believe that the only victor is reconciliation, reject the concept of »friend-and-enemy« as obsolete ar reckless, a concept which must be eliminated from political speech and actio

4) We are thankful that the first steps towards the fellowship of our nurches have been taken in Liselund, at the Christian Peace Conference in rague in June, 1958, and the Conference of European Churches at Nyborg, enmark, last week. This is the path along which we propose to move for-ard.

Declaration I

Those taking part in the Frankfurt Conference for Understanding Be-veen East and West, from Eastern and Western Europe, from Great Britain, ie U. S. A. and Canada have received with gratitude a report on the Prague hristian Peace Conference.

They ask their churches and congregations to further this work begun t Prague, to be represented at the conference planned for April and to work in ommon with the aim to make the Christian witness to peace audible in the hole world.

Declaration II

The non-German participants of the Frankfurt Conference have taken otice of the Theological Declaration of the Church Brotherhoods in Germany om the 4th October, 1958. They do not regard it as their task to interfere the discussions of these questions within the Evangelical Church in Ger-any. But they want to voice their conviction that the theological statements that Declaration are an important contribution to ecumenical discussions d they recommend Christians outside Germany to study carefully this Theo-gical Declaration.

Book reviews

OTTO SAMUEL: Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe. Eine meontologische Untersuchung der hollistischen Offenbarung. (Theologische Forschung«, No. 16.) Herbert Reich, Evangelischer Verlag, G. m. b. H., Hamburg-Bergstedt, 1958, 362 S.

Vielleicht enthüllte der Verfasser einen grösseren Teil der Wahrheit, entdeckte er mehr von verschiedenen *aléthestera* als er beweisen konnte! — das ist die Überzeugung, die uns zu dem Buche Otto Samuels immer wieder anzieht, die uns zum Nachdenken bewegt. Denn seine grundlegende Erkenntnis finden wir wertvoll und »erbaulich«; ich meine die Diagnose des zeitgenössischen Leidens, die Wahrnehmung aller Irrwege der Theologie und Philosophie, ja unserer gesamten wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Seine Methode aber — und zwar nicht so sehr in ihrem Grundschema, als in ihrer konkreten Durchführungen — ist nach unserer Ansicht von geringem Beitrag und sogar fraglich.

Was der Verfasser als »Meontologische Untersuchung der holistischen Offenbarung« vorlegt, ist deutlich aus einem gewissen Entsetzen und Schauer hergewachsen, an dem wir leider teilnehmen müssen: angesichts der mündig gewordenen Welt, angesichts der modernen Physik, Mathematik, Logik und Biologie steht die Theologie mit einem ungenügenden (weil unvernehmlichen und formal kontradiktorischen) Begriffsapparat — oder wie Samuel mehrmals feststellt, »mit einem verschmutzten Begriffsapparat eines unkritischen Eklektizismus«. Der Grundfehler besteht darin, dass sie die Frage ihres Verhältnisses zur Ontologie vernachlässigt oder oberflächlich gelöst, in vielen ihren Vertretern nicht einmal gestellt hat. Einen leichtsinnigen Offenbarungspositivismus hatte sie gefördert, die Ergebnisse des Katolizismus und der Reformation als endgültige Schlüsse ihres Forschens ausgegeben. Dagegen meint der Verfasse dass wir »überhaupt noch nicht über d ersten Anfänge des Verständnisses dess herausgeschritten« sind, »was mit de Wort ‚Gott' eigentlich gemeint ist. We das schon von dem Wort ‚Materie' gi wie sollte es nicht von Gott wahr sei Der Inhalt und Sinn dieses namenhaft und namhaften Wortes scheint zu gro und gewaltig für Menschen zu sein. I scheint von einer Transzendenz (der ei zigen echten) umgeben zu sein, die w immer wieder in eine selbstproduzier Immanenz verwandeln, um sie 'in de Griff' zu bekommen.« (9—10.)

Die Themen der heutigen theologisch Diskussion konstituiren das theologisc ‚Vorverständnis' des Werkes; wohl n verschiedenen Klammern und Vorbehalt aufgenommene Themen Barths, Bonhoe fers und Bulltmanns. Der letzte ist für S muel, mit seiner Entmythologisierun nicht zu weit, »sondern zu wenig weit gegangen; auch muss gegen ihn gesa werden, dass es »nicht auf Reduktion, so dern auf Interpretation« ankommt (11 Dagegen sieht Bultmann mit Bonhoeff die Grenze Barth's »in seiner unfreiwill gen Tendenz zum Offenbarungspositivi mus«. Was den Weg Dietrich Bonhoeffer anbelangt, ist der Verfasser einig mit Gö Habsmeier, dass er bis zum Ende betri ten »ein radikales Ende der kirchliche Praxis bei Häuptern wie bei den Gli dern bedeuten würde« (11—12). Dennoc darf man auch nicht übersehen, dass de Offenbarungsbegriff Bonhoeffers aus einer ontologischen Grunde her in Frag stellen ist: denn er ist eigentlich kei »nichtreligiöses«! Was wir bei Bonhoe fer begegnen ist »eine fragwürdige reli giöse Interpretation unter demselben O fenbarungsbegriff. Um zu einem wirklic nichtreligiösen Offenbarungsbegriff z kommen, müssen wir den religiösen Sei bereich verlassen, müssen wir z. B. in de ethischen Seinsbereich übergehen« (20-21 Wie ist das aber möglich, wenn wi

e Ansprüche christlicher Offenbarung angetastet behalten wollen? Die brauchre Mittel dazu bietet — die M e o n t o l o g i e.

ber die »philosophische Meontologie« t Samuel drei Bücher geschrieben,*) die dem Leser dringend anzuempfehlt; hier gt er »ein kurzes Résumé der philosonischen, allgemeinen und theoretischen entologie« (17—39) vor:

Verschiedene Ontologiebereiche (Naturissenschaften, Ethik, Soziologie, Religion usw.) haben ihre arteigene Wahrits- und Wirklichkeitsbegriffe, die aber it denselben Worten ausgedrückt wern. »Über diesem anscheinend Gemeinmen wird das abgrundtief Verschiedene den Hintergrund gedrückt.« Doch ist e Verschiedenheit so gross, »dass sie gedezu eine Manifestation von totaler Anrheit in phänomenalen Grenzen ist, die ir als wesenhafte Anderheit bezeichnen.« uf der anderer Seite »strebt« das Geeinsame zwischen den verschiedenen insbereichen »selbst zur Konkretisieng«; und »sofern das Abstrakt-Gemeinme zu einer Fülle von Abstraktionen ewissermassen zu einem Pleroma) geiht, k o n k r e t i s i e r t e s d a s G e i n s a m e, und etwas ähnliches gilt ch von den abstrakten Unterschieden.« nd es ist die Aufgabe der allgemeinen eontologie »die Resultate dieser Konretionen des abstrakt Gemeinsamen der insbereiche« zu sammeln; selbstverändlich darf sie nicht die Sache eines orschers und Denkers sein, »sondern r die ganzer Generationen ...« (18).

An dem Beispiel der Ethik und der Region wird die meontologische Absicht her erörtert: Ihre abstrakten Gemeinmkeiten sind anscheinend sehr gross; gegen dasselbe Wort (z. B. »gut«) verag in einem Seinsbereich eine abgrundf verschiedene Bedeutung zu besitzen s in dem anderem. Daraus zieht die eontologie einen zweifachen Nutzen: Im sie jene abstrakten Gemeinsamkeiten ihrem Drang zur konkretisierenden ille (Pleroma) verfolgt, entdeckt sie, ass diese pleromatische Konkretion zu ner neuen Art totaler Anderheit »sohl gegenüber den abstrakten Gemeinsamkeiten, als auch gegenüber jener ersten wesenhaften Anderheit« wird. Und was noch wichtiger ist: »Weil dieses konkret Gemeinsame das erste, wenn auch noch schwache Einsichtsgut der Meontologie würde, so könnte das gerade dazu drängen, dem religiösen Offenbarungsbegriff, der diesem einem Seinsbereich entnommen ist, einen zweiten nicht-religiösen Offenbarungsbegriff zur Seite zu setzen, der dem anderem Seinsbereich, dem ethischen, entspränge. Beide Offenbarungsbegriffe würden auf etwas Vorgängiges hindeuten, aus dem sie selbst hervorgehen, und das würde nicht nur zu einer Erweiterung des religiösen Offenbarungsbegriffes führen, sondern auch zur Entdekkung eines ursprünglicheren Offenbarungsbegriffes, den wir etwa den meontologischen Offenbarungsbegriff nennen könnten. Diese Entdeckung würde verdecktgeblieben sein, weil die Theologie und die Dogmatik für sich allein unzureichend sind, das Wort ‚Gott' wirklich zu buchstabieren, und diese Partikularität von Theologie und Dogmatik würde eben durch die meontologische Analyse aufgedeckt werden« (19).

Bisher sind wenige Einsprüche gegen Samuelsche Ausführungen zu erheben. Vielleicht nur den, ob wir mit der hübschen Erfindung der deutschen Philosophie, das heisst, mit dem ‚Offenbarungsb e g r i f f' so ohne weiteres theologisieren können? Aber dieser Schwierigkeit wird Samuel selbst begegnen; so gestehen wir gerne, dass die bisher vorgeführte Meontologie etwas von der modernen Erfahrung der gesamten Wissenschaft und Kultur widerspiegelt, wenn sie sowohl eine gewisse Partikularität der erkenntnisstheoretischen Seinbereiche wahrnimmt, als auch die Erkennbarkeit des Seienden postuliert. (Vielleicht muss diese Erkennbarkeit nur geglaubt sein; ohne diesen Glauben konnte aber auch ein Einstein nicht theoretisieren). Auch sollen wir uns hüten vor dem Einwand einer bequemen Orthodoxie, als ob jede mit der Offenbarung in Zusammenhang gestellte ‚Erkennbarkeit' nach einer gnostischen Häresie riechen musste, denn bei der Himmelspforte werden die Gnostiker den Faulen weit vorangehen werden. Allerding ist das meontologische Suchen nach pleromatischen Konkretionen, sowie auch die Voraussetzung eines holistischen Offenbarungsbegriff in dem ersten Satz der Bibel gerechtfertigt, wo wir lesen, dass Gott am Anfang Himmel und Erde schuf — und nicht blose Theologie.

Dagegen fürchten wir, dass der Verfasser seine meontologische Analyse in weiterer Gedankenführung zu einer sehr

*) *A Foundation of Ontology.* (Philosohical Library) New York 1953; *Die Ontogie der Kultur; eine Einführung in die eontologie,* Walter de Cruyter u. Co., rlin 1955; *Die Ontologie der Logik und r Psychologie, eine meontologische ntersuchung.* (Während des Entstehens s besprochenen Buches, d. h. im J. 1956, g dieses noch als Handschrift.)

komplizierten gemacht hat. Richtig hat er entdeckt, dass die Verschiedenheiten und Gegensätze nicht nur tief verborgen, weil in den Abgründen des Seins liegen, sondern dass man sie in ihrem wahren Ursprung untersuchen soll. Dazu soll Immanuel Kant mit seiner Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich behilflich sein. Doch bleibt die Transzendenz des Kantschen Ding an sich »letzlich noch immer eine verkleidete Immanenz« (23); ein zweiter »Ansprung« ist also notwendig, der an die »Unterscheidung von Sein und Seiendem« anknüpft. Weil das Seiende ontisch und das Sein des Seienden ontologisch ist, kann Samuel mit einigen Heideggerischen Anregungen und »quasi-logistischer« Technik, bis zu dem Meontisch-Meontologischen hin gelangen. (Indessen hatte aber das Ding an sich mehrer »Metamorphosen« erlitten.) Die meontisch-meontologische »Welt« ist die absolute totale » A n d e r h e i t « der ontisch-ontologischen; das wahre Verhältnis der beiden ist »das Verhältnis der Verhältnislosigkeit: logistisch wird das durch die Inkompatibilität ausgedrückt, oder wie Samuel sagt durch »die g r o s s e S t r i c h f u n k t i o n« (»//«). »Dann stellt sich die Ganzheitwelt so dar: Das Ontisch-Ontologische // Meontisch-Meontologische, wo wir also die grosse Strichfunktion durch »//« bezeichneten. Ihre einzig legitime Deutung ist aber: Die wahre Ganzheitswelt ist das soweit noch unbekannte, dritte Erfüllende zu dem Ontisch-Ontologischen und dem Meontisch-Meontologischen. Hierin liegt alles: die Möglichkeit, dass durch meontisch-meontologische Umschreibungen die Sagbarkeitsgrenze des unsagbar dritten Erfüllenden eines Tages erweitert werden könnte.« (33.)

Ich frage, ob der Leser etwas von unserm Résumé des Samuelschen Résumé begreifen kann! Die ganze Meontologie mag einen Eindruck ‚wissenschaftliches Aberglaubens' machen, mindestens auf alle, für die das Fragen eines Kierkegaard und Dostojewski, eines Heidegger und Freud, Einstein, Planck, Wittgenstein, Russell und Whitehead unbekannt oder unbegreiflich ist. Man spürt, dass Samuel das Verhältnis von Glaube bzw. Religion und Wissenschaft mit Planck als einen Scheinproblem betrachtet, dass er eine gewisse Wegstrecke mit Heidegger geht in seiner Auslegung der ‚Platons Lehre von der Wahrheit', ja dass er sich sogar mit dem Freiburger zu dem Königsberger nähert, und mit dem Beistand der heiligen logistischen Helfern seinen Barth liesst: »Wenn sie (unsere Theologen) dasselbe täten wie Whitehead, nämlich einige ihrer Hauptlehren mit der Methodik symbolischen Logik durchzuprüfen dann würde es sich zeigen, wie windig mit vielen von diesen Hauptlehren aus he. Manches von dem, was sie als chri liches Ärgernis ansehen, würde sich faule Menschenlogik enthüllen« (59 Ähnlich hatte sich Slavomil Daněk s nerzeits geäussert). Leider ist uns h unmöglich bis in die Einzelheiten vor dringen; der Leser sei also aufmerks gemacht wenigstens auf die Stellen, Barth (201 ff.) und Bultmann (207 ff.) s ernst kritisiert werden, wo Mythus eine legitime Offenbarungsform meon logisch verteidigt wird (191—209 — Verfasser erinnert da J. B. Souček's berzeugung, dass die »Tiefdimension Religion nur mythologisch ausgedrü werden« kann) und auf den ganzen d ten Teil, wo sich Otto Samuel mit Imm nuel Kant, »dem grössten Philosoph der Welt« auseinandersetzt.

Dagegen bezweifeln wir mehrere v seinen meontologischen Aplikationen, denen er ohne belehrtere Hermeneutik den biblichen Materialen zutritt. Es mu gesagt werden, dass die ‚up-to-date'-p losophische Belehrtheit des new-yor Pfarrer emeritus von einer gleichen the logischen nicht begleitet ist; es wirk gar abstossend, wenn er z. B. über Taufe und Abendmal meontologisier wagt auf Grund des Materiales aus He zog-Hauckschen Encyklopaedie von 18 (176)! Ich stimme zu, dass er vor si eine für einen Denker ungeheure Aufga gestellt hatte; doch wäre weniger au in diesem Falle nicht mehr gewesen?

Endlich sind wir überzeugt, dass ei strenger disziplinierte Art und Weise v allem dem obliegt, der für eine radika Säuberung des theologischen Denke werbt. Die logistische Klarheit ist v manchen Samuelschen Ausführunge ziemlich entfernt; das Ganze zu ‚impre sionistisch' gefasst. — Die viele Druc fehler, vor allem in beträchtlichem Te der fremdsprachigen Ausdrücke, sog blockierte Stelle für Seitenangabe im Te sind dem Verlage vorzuhalten.

Doch ist das Buch lesenswert und v Bedeutung, weil es auf eine äussert akt elle und offene Art auf viele brennend Fragen hinweist, die wir uns selbst g meinsam vorlegen sollen — und werde

Luděk Brož.

R. MARTIN-ACHARD, De la mort à l résurrection d'après l'Ancien Testamen 1956, 190 S.

»Zahlreich sind die Arbeiten über de Stoff, der den Inhalt der vorgelegten Ü

uchung bildet«, konstatierte schon
50 Jahren P. Torge am Anfang seines
hes über den Seelenglauben und die
terblichkeitshoffnung im AT (1909, S.
Der Blick in die Bibliographie wie in
Anmerkungen bei M.-A. zeigt, wie ge-
tig noch seither die Literatur zum
ma angewachsen ist. Unumgänglich
s jede weitere Arbeit in stetiger Füh-
gnahme mit den bisherigen Resultaten
dem heutigen Stand der Diskussion
chehen, dem ja der Verf. in vortreffli-
r Weise Genüge leistet. Es wird also
feierliche Erklärung »Il nous faut reve-
aux sources et ouvrir à nouveau la Bi-
wie auch die Hoffnung »que quelqu'
poursuive un jour cette recherche et
cise comment le NT parle de la résur-
ion« (7) eher rhetorisch aufzufassen
. Das Buch stellt sich nicht als eine
nbrechende und zugleich abschliessen-
Leistung dar, wird aber unter den
chartigen seinen festen Platz behal-

ein besonderer Wert und Reiz liegt
n in der Verfolgung der im Titel be-
hneten Entwicklung und in der Be-
ndung, wie es zu dieser Entwicklung
mmen konnte, ja warum es vielleicht
hr kommen musste. Vorher wird aber
ersten Teil die at Auffassung des Le-
s und des Todes dargelegt. Das Leben
d von den Israeliten hoch eingeschätzt
»le plus grand des biens, la première
bénédictions« (15). Daraus aber, dass
AT »se préoccupe peu de distinguer
valeurs spirituelles des ‚réalités ma-
elles'«, zieht der Verf. allzu weitge-
de Konsequenzen. Schon die subtile
gründung »car les premières risquent
n'être que de pures abstractions, et les
ondes d'échapper à la souveraineté de
vé« (15) mag kaum dem AT entnom-
n sein und die Nivellierung »la vie ... s'
rime dans la justice aussi bien que
s l'abondance, dans la puissance com-
dans la piété« (ib.) mag höchstens für
e Gedankenlinie oder ein Entwick-
gsstadium zutreffen. Die weitere Fest-
llung »la vie ... demeure liée à la sain-
... l'existence d'Israël est donc avant
t subordonnée à la connaissance de la
onté divine« (19) kann direkt als eine
derlegung des vorhergehenden summa-
chen Urteils gelten. Auch das letzte
rakteristikon der at Lebensauffassung.
nlich la nuance eschatologique — »la
... est tendue vers l'avenir ... tend
ecevoir sa signification dernière ... de
venir que Dieu prépare pour les siens«
) — zeigt, dass das Leben von den »va-
rs spirituelles« abhängt, denn »le Dieu
ant« ist von allem der Herr und Richter.
stehen vor dem Gericht, d. h. die Barm-
herzigkeit des richtenden Herrn gewinnen, ist die Voraussetzung des wirklichen Lebens, ja das ist das eigentliche Ziel: Deine Güte ist besser denn Leben (Ps 63,

Das Kapitel über die Todesauffassung findet den Tod als »un fait normal ... l'homme est né mortel et sa mort apparaît comme toute naturelle« (23), »l'homme n'est pas immortel; rien en lui n'est éternel« (22). Obwohl aber der Tod nicht die Folge der Sünde ist, ist er durch sie wirksam geworden. Des Menschen »châtiment ne change pas sa nature, mais sa situation« (23). Der Tote lebt nicht mehr, es geht aber weiter seine Existenz, die nicht Nichts und auch nicht Leben ist. Das AT wie überhaupt der damalige (und vielleicht auch der heutige) Mensch versucht nicht diesem Widerspruch zu entgehen (20s). So bezeichnet auch die Scheol nicht einfach einen Ort, sondern »plutôt un état, une situation dans laquelle la vie cesse d'être vivable pour l'homme« (41). Sie ist eine Macht, die gegen Gott streitet, was aber nicht zum Dualismus führt: »le Dieu vivant peut intervenir dans le Sheôl« (43). Allmählich tauchen also »les passages qui insistent sur le pouvoir de Jahvé à l'égard de la mort« (46) auf. So drücken schon die Gesänge Dt 32, 39 und 1Sm 2, 6 die Überzeugung aus, »Jahvé dispose librement de la vie, il l'offre, la reprend et la donne à nouveau« (51). Dasselbe — nicht mehr — bezeugen die ausserordentlichen Auferweckungen 1Rg 17 2Rg 4 und 13 wie auch einige Psalmen, 88; 30; 86; 103; Is 38, 17: es geht um die Überwindung nicht des Todes überhaupt, sondern des »mort prématurée« (51—56). Ausnahme bleibt auch die Himmelfahrt Henochs und Elias' (61). »Dans ces textes pourtant nous ne trouvons aucune allusion à la victoire dernière que Jahvé remporterait sur la mort, ni à une résurrection (définitive)« (62).

Das längste Kapitel untersucht die Texte, die das definitive Ende des Todes ankündigen: Hos 6, 1—3; 13, 14 Ez 37, 1—14 Is 53, 10ss; 25, 8; 26, 19 Dn 12, 2s. Die Erklärung der ersten Stelle kommt zu dem Resultat, dass es sich hier um eine kanaanäische Idee handelt, die den Vegetationskulten und nicht dem Glauben an Jahve entstammt; sie wird auch vom Propheten abgelehnt (73). Von den weiteren Texten, die jeder auf seine Weise den Sieg Gottes über den Tod ins Auge fassen, handeln von der Auferstehung als solcher erst die beiden letzten. In den früheren handelt es sich nicht »simplement de vivre, mais de vivre devant Dieu, c'est-à-dire en relation avec lui. La question de la vie éternelle est secondaire« (96 ad Is 53); aber auch die letzten erwarten die Auferweckung hauptsächlich der Märtyrer (111, 117).

Auch für Ps 16; 49; 73 Job 19 »l'essentiel n'est pas tant la question de la vie éternelle que celle de la vie avec Dieu... ils sont plus préoccupés d'être à Dieu que d'exister« (144).

Sehr besonnen erwägt der Verf. die Rolle des Heidentums bei der Entstehung des Auferstehungsglaubens. »La participation de l'étranger ne doit donc pas être niée; cependant l'élément déterminant est venu d'Israël lui-même, de sa foi dans le Dieu vivant« (162«. Zuletzt fasst der Autor die vier Momente zusammen, aus denen dieser Glaube geworden ist: Gottes Allmacht, die auch über den Tod herrscht, seine Gerechtigkeit, die einmal triumphieren wird zur Sicherung seines Rechtes und zur Satisfaktion seiner Gläubigen, seine Güte, die die Seinen für immer in seiner Nähe haben will, endlich seine Treue, die auf den Tod der Märtyrer mit ihrer Auferweckung antwortet (163—175).

Die klar und prägnant geschriebene Studie mit vielen Zusammenfassungen, die der Übersicht weitgehend anhelfen, hat vieles wichtige zum Auferstehungsglauben zu sagen. Sie erbringt den Erweis, dass im at Selbstverständnis nicht das Leben an sich das erste Anliegen ist, sondern das Leben mit Gott. Unausweichlich — scheint uns — muss dann der Nachdruck auf den Begriff der Auferstehung auch in unserem Glauben und unserer Verkündigung gemildert werden. Wenn dieser Begriff bei Paulus eine solche Wichtigkeit erlangt, dann geschieht es aus polemischen Gründen und wir haben da ein Gegenstück zur Ablehnung der Auferstehung bei Hos (cf S. 118 zum Unterschied zwischen Hos und Ez). Es geht da den beiden im allerletzten um das Leben vor Gott und mit Gott, nicht um den Ausdruck und die Formen, in denen dies Zentrale ausgesprochen wird. Zu denken muss auch geben, dass das AT doch irgendeine Fortdauer der Seele, wie schwach und wertlos auch immer, annimmt, was es mit der totalen und natürlichen Sterblichkeit des Menschen auszugleichen nicht imstande ist (cf 22, 44). An die Weiterexistenz der Seele knüpfte dann der Gedanke der Auferstehung an, der die total neue Schöpfung Gottes ausdrücken wollte, aber jetzt damit rechnen kann, dass die entscheidende Tat schon geschehen ist, nämlich die gnädige Zuwendung Gottes zu seinen Getreuen, die durch den Tod nicht rückgängig gemacht werden kann. »Aux yeux de la foi, le don de la présence de Jahvé apparaît comme un bien inaliénable« (144).

Die weitaus wichtigste Erkenntnis, die aus unserer Studie fliesst, ist aber die des Werdens des Auferstehungsgedankens. Immer wieder kommt der Verf. darauf zu sprechen: »Lentement, sous la pression multiples circonstances« (46); »il ne s'a au départ que d'une intuition, plus moins confuse... A messure que les s cles passent, le peuple élu découvre, n sans hésitation, ce nouvel aspect de la s veraineté de son Seigneur: Jahvé p donner la vie aux défunts« (145). Nati lich wird kein Gedanke dadurch entkr tet, dass aufgewiesen wird, dass er a mählich entstand und nicht auf einmal war. Im Gegenteil entspricht es dem griff der geschichtlichen Offenbarung, da sich der Glaube entfaltet und präzisie dass die Offenbarung in Korresponde mit »multiples circonstances« geschie Der Verf. weist mit Recht darauf hin, da »le text biblique... un témoignage vivan ist (105); dieser Umstand kann aber nic auf den gemeinsamen Nenner gebrac werden, auf diese Weise »chaque génér tion reçoit à son tour le message dont e a besoin« (105). Zwingend ist hier vie mehr die Unterscheidung etwa zwisch dem Glaubensgrund und dem Glaubensg danken. Jede Generation hat eine vol Teilnahme an dem vollgenügenden Gla bensgrund, an der Souveränität und d Treue Gottes, was sie aber je auf ih Weise zum Ausdruck bringt. Dies ka man bei dem vorzüglichen Résumé gege das Ende einsehen: »bref la foi dans résurrection naît dans la sueur, les larm et le sang d'un peuple prêt à tout perdr pour sauver sa communion avec celui q s'est révélé dès les premiers temps s son histoire comme le Dieu souverai équitable et généreux« (176). Eben de der bereit ist, alles für Gott zu opfer weil er an Gott alles hat, ist voll de Gemeinschaft mit Gott, des Glaubens tei haftig. Das galt schon für die uralten Zeu gen, die keinen Gedanken von der Aufer stehung, ja auch keine Sehnsucht danac hegten, wie umgekehrt der Auferstehungs glaube ohne die Treue bis an den To nichts bedeutet.

Es könnte aber scheinen, dass das N eine verbindliche Lehre von der Aufer stehung vorträgt und so ein Ende der Ent wicklung setzt, ja ihr wahres Ziel ers zum krönenden und endgültigen Aus druck bringt. Aber auch die Offenbarun des NT ist eine geschichtliche; und si bildet den definitiven Grund unseres Glau bens, der selber auch — »sous la pressio de multiples circonstances« — wird wächst und sich immer wieder neu ver steht. Die Auferstehung im NT meint die selben Motive, die zu diesem Glauben im AT führten und in denen die Gläubigen das ewige Leben, wie es auch für sie da NT bestätigt, angenommen haben.

Š. M. Pavlinec.

ALFRED JEPSEN, Wissenschaft vom ten Testament (= Aufsätze und Vorträ- zur Theologie und Religionswissen- haft, Heft 1) Berlin, Evangelische Ver- sanstalt 1958. 16×25 cm. 34 S. Preis 0 DM.

Manche für ein Buch zu kurze und für en Zeitschriftenaufsatz zu lange Arbeit schwer zu veröffentlichen; die neue n Erdmann Schott und Hans Urner ge- ete Reihe will diesem Mangel abhelfen l dabei wissenschaftliche Einführungen n breiteren Leserkreis vermitteln.

Die neue Schriftenreihe wurde durch vom Greifswalder Professor Al- d Jepsen im Heidelberg am 25. Januar 7 vorgetragene Gastvorlesung eingelei- Jepsen geht von seinem einstigen Vor- nger auf dem alttestamentlichen Lehr- hl in Greifswald Julius Wellhausen , der die wissenschaftliche Behandlung Alten Testaments mit der Vorberei- g der Theologen für die kirchliche axis nicht verbinden konnte (S. 7—8). wissenschaftliche Erforschung des en Testaments wird weiter sowohl auf von Wellhausen repräsentierten lite- isch-kritischen Linie als auch in der chtung auf Erforschung und Heranzie- ng der Kulturen des Alten Vorderori- s fortgesetzt werden; wie soll damit theologische Arbeit verbunden wer- n? (S. 9.)

Der Umfang der Wissenschaft vom Al- Testament ist durch die christliche grenzung des Kanons gegeben (S. 10 12), das Verständnis seines Inhaltes folglich eben durch den Zusammen- ng mit dem Neuen Testament bestimmt 12—20). In diesem Abschnitt geht Jep- von Luther aus; in einer umfangrei- n Fussnote (S. 15—17) befasst er sich der typologischen Auslegung, beson- s in Bezug auf H. W. Wolff. Die Wis- schaft vom Alten Testament muss sich den Fragen der Entstehung dieses ches als Buches gründlich befassen (S. –22). Da hier Geschichte enthalten ist, die Erforschung ihres wirklichen Ver- fs keineswegs irrelevant; die Eigenart aels als Volk und Gemeinde kann hier vom Standpunkt seiner Bedeutung für Zustandekommen der »heiligen Schrif- « aus erörtert werden (S. 22—24). Aber h die Geschichte der einzelnen im Al- Testament enthaltenen Gattungen und cher, ihrer Textüberlieferung und mmlung muss untersucht werden (S. 24 29). Für das Gesamtverständnis des en Testaments geben die neutestament- en Aussagen Bescheid; die Darstellung durch göttliches Handeln bestimmten chichte soll eher den Titel »Botschaft des Alten Testament« als »alttestamentliche Theologie« führen (S. 29—43). Im Schlussabschnitt wird der Wellhausen- schen Alternative erneuert widersprochen, dagegen der Zusammenhang des Alten Testaments mit den anderen theologischen Fächern betont (S. 33—34).

Diese kurze Inhaltsangabe kann nur ungenügend zeigen, wie Professor Jepsen einerseits manche oft selbstverständlich scheinende Grundsätze in Erinnerung brachte und andererseits die gerade in letzter Zeit so oft diskutierten Probleme der alttestamentlichen Wissenschaft mit wissenschaftlicher Sachlichkeit und theologischem Interesse behandelte. Als eine Orientierung über die Grundlagen der Wissenschaft vom Alten Testament ist dieses Büchlein wärmstens zu emfehlen.

Die Lösung des Hauptproblems ist nicht verwechselbar: Die im Alten Testament enthaltenen Urkunden der israelitisch-jüdischen Geschichte und Literatur können auch von der ganz profanen Wissenschaft ohne jede Bindung an Theologie behandelt werden, die Wissenschaft vom Alten Testament als eine Disziplin der Theologie dagegen kann der wissenschaftlichen Methoden nicht entraten; sie benützt diese aber als Mittel zum besseren Verständnis des zu Christus führenden Gotteswortes.

Stanislav Segert.

KARL GEORG KUHN, Rückläufiges hebräischen Wörterbuch (Unter Mitarbeit von Hartmut Stegemann und Georg Klinzing herausgegeben von Karl Georg Kuhn), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958, 15 + 144 Seiten, Preis 32.— DM in Leinband.

Ein Vorwort des Herausgebers informiert über die Notwendigkeit und Nützlichkeit eines solchen Hilfsmittels, die man besonders bei der Arbeit an den Qumran-Texten erfahren hat. Das vorliegende Buch entstand zuerst als eine Hilfskartothek in der Heidelberger Arbeitsgruppe, die sich mit den Qumran-Texten befasst; er verarbeitet das Material von Gesenius' 17. Ausgabe, Qumran-Texte, Sirach-Fragmente, Siloah-Inschrift, Ostraka von Lakiš, Kalender von Gezer und die bisher veröffentlichten Texte von Vadi Murabba'at. Die Vorrede ist am 23. 8. 1957 abgeschlossen. Nach der deutschen Vorrede folgt noch Englische. Ein übersichtliches Abkürzungenverzeichnis liegt auch im Deutschen und im Englischen vor.

Das eigentliche Lexikon wurde nicht gedruckt, sondern offensichtlich mit einer hebräischen Schreibmaschine geschrieben und vervielfaltigt; es entbehrt dadurch

aber weder Klarheit noch Übersichtlichkeit. An jeder Seite gibt es drei Spalten der Wörter, Sie sind nicht punktiert; nur dort, wo es sich um ein Homonymon handelt, sind die betreffenden punktierten Formen rechts verschoben beigefügt. Bei jedem Wort ist die Wortart und der Vorfindungsraum durch eine Abkürzung angeben, z. B. gębę' s(ubstantivum) B(iblia) Q(umran). Einen selbständigen Teil bildet das Eigennamen-Lexicon, worin bei jedem Namen nur der Vorfindungsraum angegeben ist — z. B. hgb' B(iblia).

Das vorliegende Werk ist eine höchst nützliche und verdienstvolle Arbeit, die die Semitisten und Alttestanmentler sch lange entbehrt haben. Eine glückliche B schränkung an das Wichtige und ei durchgedachte und knappe Bearbeitu dürften den unbestreibaren Wert des B ches nur erhöht haben. Für die Zukun wäre es empfehlenswert, bei der Arb an dem ersehnten Thesaurus gleich an e rückläufiges Lexikon zu denken, bzw. als Register oder Beilage gleich beizuf gen. Das Lexikon ist ein wichtiger Be trag zur weiterer Förderung nicht n der Qumran-Forschung sondern au der linguistischen Bearbeitung des AT.

Jan Heller.

NOTE AND COMMENT

tical Edition of the Writings of Master Jan Hus

complete edition of the literary work the Czech Reformer Jan Hus has so remained an unfulfilled wish. During Reformation of the 16th century, in- est was aroused in Hus' teachings, and founder of Protestant church history, cius Illyricus, undertook the first olication of all the Latin writings by s which were then available. Published Nuremberg in 1558, this was an un- tical edition, and some of the works luded in it were incorrectly ascribed Hus, while others in existence were nown to Flacius or to the broad circle his co-workers. It was not until the l of the last century that the study of s' literary heritage was revived, and, r the successful publication of all of s' Czech writings, edited by the famous ch poet Karel Jaromír Erben in the 0's, manuscripts of other Latin writings Hus were discovered one after the er in European libraries. These were nected with his activity at Charles iversity, and especially with his uggle against the Papal Church. Vác- Flajšhans, zealous publisher of some Hus' basic writings, deserves great dit for his collection of Hus' literary rk at the beginning of the present cen- y, in particular for his publication of s' theological textbook *Super quatuor tenciarum*. In the more recent period study of Hus was extended extraordi- ily by the work of F. M. Bartoš, pro- sor at Comenius Faculty. His *The erary Work of Master Jan Hus* in 1948, de Flajšhan's collection of Hus' writ- s out of date, and also laid the founda- n for a complete critical edition of s' writings. The need for such an edi- n was demonstrated by the recent olication of Hus' tractate *De ecclesia*, S. H. Thompson in 1956 in Boulder, orado.

The Czechoslovak Academy of Science has begun publication of Hus' *Opera Omnia* in twenty-five volumes. This is a critical edition, based on all manuscripts that have been preserved, with an attempt to make a scientific reconstruction of Hus' original text and to make more clear the ideological and literary traditions he followed, or with which he polemicized. In this respect we may anticipate more than one surprising discovery, as shown by the recent finding of a new manuscript written by Hus' own hand, which unexpectedly elucidates the literary procedure of Hus, in relation to John Wyclif as well.

The first of the series to appear was the VIIth collection of Hus' sermons in Latin, dating from about 1405 and called *Collecta ad te levavi*. This volume, edited by Anežka Schmidtová, includes Hus' preparations for sermons, so far unpublished, and dates from the period when he was preparing for his historic declaration. It is interesting for its criticism, already very sharp, of the alleged miracles of the Eucharist, and for the fact that in it the influence of Wyclif is heard from the middle part of the volume on, as A. Molnár pointed out in *Křesťanská revue*, 1959, no. 4.

Opera omnia comes out under the imprint of the publishers of the Czechoslovak Academy of Sciences in Prague. Vol. VII, titled *Sermones de tempore qui Collecta dicuntur*, was published in 1959, 624 pp, 12 illustrative sheets, price 68.50 crowns.

En marge du jubilé réformé

Les grands anniversaires de la Réforme qui ont été fêtés par la famille oecuménique en 1959 ont trouvé leur écho aussi en Tchécoslovaquie. Des articles commémorant les événements de l'an 1559 ont été publiés dans plusieurs revues protestantes, surtout dans l'hébdomadaire Kost-

nické jiskry, la Křesťanská revue et les Kalvínské hlasy. M. Amedeo Molnár, dans un essai intitulé *L'an 1559 dans la Réforme calviniste* (Křesťanská revue 1959, No 5), a fait l'étude comparée de la discipline issue du premier synode national des Eglises réformées de France et du caractère de la discipline de l'Unité des Frères Tchèques; il a dressé la liste des étudiants venant des payes tchèques à l'Académie de Genève tout en attirant l'attention sur l'influence exercée par Genève sur la pensée théologique du protestantisme tchèque et sur l'idéologie des chefs de l'insurrection des Etats de Bohême en 1618.

Par la publication d'oeuvres devenues classiques, une compréhension quelque peu approfondie de l'héritage réfor vient d'être assurée parmi les protesta tchèques. En bonnes traductions ann tées parurent à Prague en 1936 *l'Epî de Calvin à Sadolet* (par F. M. Dobiáš J. L. Hromádka), en 1949 un *choix prières* de Jean Calvin, en 1951 la pr mière *Institution de la religion chrétien* (par F. M. Dobiáš), en 1953 *l'Instructi et confession de foi de Calvin* (par Am deo Molnár) et la *Fidei ratio de Zwin* (par J. B. Jeschke). On trouve finaleme un tableau soigneusement brossé des a ciennes relations des protestants tchèqu avec le monde réformé dans *l'Histoire l'Unité des Frères* par Rudolf Říča publiée récemment.

EDITORIAL

This issue of Communio viatorum is published in honour of Professor Josef L. Hromádka, on the occasion of his seventieth birthday. He was born in Hodslavice, Moravia, on June 8th, 1889. After the usual primary and secondary schooling, he studied Protestant theology at the Theological Faculty in Vienna, at the Universities of Basel and Heidelberg, and the United Free Church College in Aberdeen, Scotland. He entered the ministry of the Czech Lutheran Church, at first as assistant pastor in Vsetín, Moravia, and from 1916 in the St. Salvator Church in Prague. Between 1918 and 1921 — with a break of several months when he was called to military service — he was in charge of the congregation of Šonov in north-eastern Bohemia. But by 1920 he was called to the chair of Systematic Theology in the recently founded Hus Protestant Theological Faculty. Since that time he has been occupying that chair, in the Faculty, now the Comenius Faculty as reconstituted in 1950, with a break due to his exile during the Second World War, when he was Professor at the Theological Seminary in Princeton, New Jersey.

In more than forty years of active life, Professor Hromádka has been of enormous importance for the Czech Brethren Church and for other Protestant churches and Christian movements in Czechoslovakia. He was an original, bold and stimulating thinker, a respected and beloved teacher and pastor of students, a powerful preacher, a pioneer of new outlooks, a severe but at the same time loving critic of the church. By his manifest goodwill and the absence of any personal grudge, he ever anew won the hearts of those whom he was obliged to oppose, and in this way helped many to share at least some of his vision in which he often so remarkably anticipated the needs and tasks of the times. His activity has for a long time grown beyond the limits of his own church. On the one hand he has been for years a prominent figure in the ecumenical movement, on the other hand an equally prominent factor in the international movement of the Defenders of Peace. These two sides of his activity are for him organically bound together. He believes that the Church of Christ has to meet the coming world

of socialism with a broad vision, without prejudice and fear, in the profoun faith that God in Jesus Christ is the master of this future, too, and that His aim are the aims of peace for those who endeavour to build society on new foundation And he is deeply convinced that the first and foremost task of men of ever description today is to preserve peace. If this succeeds, all difficult and disturbin problems which certainly distress mankind today have a chance to be solved i there are enough people with burning faith and loving devotion. If this effo should fail, then possibly the door to any desirable future would be closed becaus of the sinful selfishness and laziness of men.

The single-mindedness and energy with which he works and struggles i this sense make him a mark of orientation and a help to many Christians a the present time. This is also the motive for this issue of our magazine in whic we have tried to express our gratitude for his lifework. We have only to sa this about its contents. At first we bring selections from his books and othe publications, some in the English, others in the German translation. We hop that these selections will help in making his way of thinking and his particula accents more clear and concrete to our readers. After that we are very happy t be able to print a number of contributions which have been offered us for thi purpose by his friends from abroad. Many of them deal with subjects which ar particularly near to Professor Hromádka's heart, and all of them are importan contributions to a better understanding and clear presentation of Christia message in our day — not the least the two sermons which are included. Amon these contributions the reader will find three articles by Czech authors in whic we try to explain his characteristic contribution to theological thought of today that is so closely interwoven with his activity in the life of the Church and o the world.

J. B. S.

From the Works of J. L. Hromádka

The Authority of Jesus Christ

We can understand the message that Jesus Christ is Lord to the glory of God the Father (Phil. 2:11) only when we comprehend the consequences which follow for our simple everyday life. It is not a truth and message which is limited to the churches, prayer houses or any other religious gatherings. It is a truth and a reality which shapes our everyday way of thinking, our life in the world, our relations to other men and our attitude toward all spheres of human society, toward the state and politics, education and science, the economics in factories and fields. We have said that there is no place in the world which would be outside the authority of the victorious Son of Man. Let us try to sketch some points which should help us to understand the gist of the matter.

1. In the life of all of us there are moments when we face the necessity of making a difficult decision on a vital issue and when we are perplexed even about ourselves. We long to find a counsellor and helper in whose presence we could clearly see the way we should follow and find a direction how to decide. We know that there is a sharp line separating truth and falsehood, good and evil, justice and lawlessness, that which is permissible and which is not. But in the confusion of life and also in the unrest of our hearts this line often becomes indistinct for us. We go staggering through our life when we should stand firm and see clearly. We know what a calamity it is when men cease to believe that there is a difference which matters between truth and falsehood, good and evil. In the most critical moments we seek a tribunal before which we could clearly hear the word of truth and see the way for which we have to decide. Any decision of ours is of course our decision, on our own responsibility. But what matters is that in our relation to other men and to ourselves we decide rightly and with an inner certainty which gives man peace and rest. It is a great help for us if we remember in the midst of our uncertainty and unrest that there is somebody who went through all shadows of human wretchedness and sorrow but who seeks after us in order to give us in the sovereignty of his love and understanding, not only advice, but also help and before whose judgment we feel in safely. There is somebody before whose holiness we bow our heads, whose judgment we respect without reserve, whose condemnation we fear, whose truth and justice we trust without any misgivings. There is somebody here who loathes sin and selfishness, pious lies and injustice but at same time loves man and helps man even while he judges him.

2. The supreme authority of Jesus liberates. It is an authority which turns the eyes and hearts of men towards that which alone is essential and important. All human conventions, customs, all forms of worship and church laws, all secular fears are diverted from man. The royal authority of Christ creates a fellowship of men endowed with sovereign freedom. The sons of the Kingdom are free (Matt. 17:26). "If the Son makes you free, you will be free indeed" (John 8:36). The first public appearance of Jesus was opened by the words of the prophet Isaiah that the captives shall be released and the oppressed set at liberty (Luke 4:18 Is. 42:7). The apostle urges the Galatians to walk in the freedom for which Christ has set them free and to submit again to a yoke of slavery (Gal. 5:1). He also observes that not only man but the whole creation longs for liberation and He assures us that it will be set free from its bondage to corruption and will obtain the glorious liberty of the children of God (Rom. 8:21). But let us observe the majestic liberty with which Jesus of Nazareth in his humiliation walked in the midst of his people, settled accounts with the sanctified tradition of Israel, fulfilled the Law in order to do away in all freedom with everything which had had got superimposed on the religious, social, liturgical and political order of the community of Israel. Do not quote old regulations against me! "It was said to the men of old, but I say to you . . ." Five times this word is reiterated (Matt. 5:21—43). Let us realize this: He who speaks in such a way is the fulfiller of the Law who in his unbounded filial obedience to the living God of the holy love comes to us as a liberator from everything secondary and inferior, from all conventions and laws which had enslaved the soul of man, his heart and conscience. In His filial liberty He seeks sinners and publicans, talks with the woman at the well of Jacob (John 4) and stands up for the adulterous woman (John 8:1—11). His freedom makes His holiness all the more noble in the eyes of believers and it guides sinners through repentance to the freedom from guilt and sin. In His royal freedom He acts in a sovereign way with the scribes and priests, but also with the representative of the Roman Empire. This freedom is reflected in the disciples who were guided by the victorious Christ from their cowardice and uncertainty into the fellowship of saints and free men (Acts 4:31). The picture given by St. Paul of the free character of his own relations is a reflection of the majestic freedom of Jesus. "For though I am free from all men, I have made myself a slave to all, that I might win the more" (1 Cor. 9:19). Only a free heart could have been able to seek out Jews as well as Gentiles, after the strong as well as the weak, only a free heart could have become all things to all men (1 Cor. 9:22). Only a heart set free could experience strength in weakness and say: "When I am weak, then I am strong (2 Cor. 12:10).

This inner freedom is one of the chief marks of a disciple of Jesus both in the past and at the present time. Nothing matters so much as this inner liberation of those who Profess the name of Jesus. We commonly hear Christians say that only Jesus Christ is able to solve all human, personal and social problems. If it is not to remain a pious phrase we must ask ourselves whether those who profess Jesus are fit by their human existence and by their liberated attitude towards men to give a proof of the majestic freedom of Christ. What matters is, of course, the certainty that sins are forgiven and that the disciple of Christ does not drag behind him the burden of the past. Forgiveness of sins is the essential liberation of man. "Who shall bring any charge against God's elect? It is God who justifies" (Rom. 8:33). Forgiveness of sins does not mean that our sins against God and man are of little weight. On the contrary, it reveals the depth of guilt and the price which was paid for the release from guilt. But

precisely by this it makes man free. Nothing is so detrimental as the weight of unconfessed and unatoned sin. Nothing creates a deeper chasm between man and man than a guilt which lies between them and which constantly makes the situation worse. A real freedom is unthinkable without forgiveness of guilt. But when we speak of the royal dignity of Christ we have also in mind something which supplements the freedom given by forgiveness. We have in mind that liberation of human relations, that immediateness between men which is thinkable only in an atmosphere of freedom. All ecclesiastical and ritual barriers disappear, and so do the barriers which originate between proud, selfrighteous individuals and the so-called sinful world. A man who has been freed by the Gospel moves in the world freely, without fear, with an upright look, without hypocrisy, without deception, without selfish craftiness, without hidden interests. His mind is cleansed by the fire and the living water of the Gospel. The truth of the Gospel of Jesus gives him a sure direction, his redemptive love removes all obstacles which had accumulated on his way. He goes to those who are despised by society and loathed by other men. He is as near to those who are in the position of power as to those who are powerless and helpless. He has become all things to all men that he might be a simple but living witness of his Lord and a helper to all who might need his help.

The freedom of the sons of God about which we speak is a gift of grace. It cannot be guaranted by any order of this earth. But neither can it be taken away from man. It is connected with the reality of the victorious Son of Man who does his work through his real believers. This freedom works in a hidden way as the leaven, as a constant incentive to remaking all orders, laws and institutions. This freedom worked in the direction of the gradual dying away of slavery. It worked sometimes in a more quiet, at other times in a more revolutionary way towards the decline of the privileges of nobility. It led to the struggle against the arrogance of wealthy exploiters, against the serfdom of peasants, against the misery and powerlessness of wage earners.This freedom does not rest content with visible success and with the social and political progress which has been achieved. It arouses ever anew a holy dissatisfaction and it calls to responsibility all those who yesterday were among the oppressed and today have power in their hands. This freedom keeps man from trying to renew what had performed its function and died, but what some men induced by selfish interests want to force upon others and so to halt them on their way. The freedom of the sons of God provokes the proud, self-righteous, avaricious and falsely pious men in the same way in which the Son of Man provoked them by his liberating work. When Jesus let John know that the blind see and the lame walk, lepers are cleansed and the deaf hear, the dead are raised up and the poor have good news preached to them, He also said: "Blessed is he who takes no offence at me" (Matt. 11:5—6).

3. The sovereign authority of Jesus endows His faithful with the certainty that He is the arbiter in the struggle between truth and falsehood, good and evil, that truth, justice and love do not struggle in vain and without hope. The same authority liberates man and leads him from step to step towards greater freedom in the relations between men. And again the same royal authority arms him for the struggle which does not cease, nay which is ever more intensive in proportion to the loyalty, devotion and ardour of those who have taken the victory of Jesus of Nazareth in earnest. We have said just now that Jesus promised blessedness to those who take no offence at Him. It is a part of the

tragedy of the true believers in the Gospel — if we may use such a word as tragedy! — that they are an offence in the midst of church institutions and beyond their walls.We have reminded ourselves more than once that truth does not prevail in a simple way, that it provokes falsehood. In the same way the ministering love which struggles for a higher justice provokes the opposition of those who in their selfish self-righteousness try to usurp God and man for their ends. We have also remarked that we are often surprized at the strange atmosphere of defiance, obstinacy and self-will in the midst of people who really believe. The evil has the character of incomprehensible, sometimes even mysterious power. The narrations of the Gospels of the struggle of Jesus against evil spirits have been transmitted to us in a mythological form. Nevertheless, behind this form there is the simple fact that it was precisely the genuine truth and truthful purity, holy love and self-sacrificing holiness of the Son of Man which caused opposition, hatred and offence in the representatives of society of His times, but also in those who were helped by Jesus. Theology of the church sometimes attempted to explain the work of Jesus in the first place as a struggle against demons and unclean spirits, as a victory over the devil, that most ferocious enslaver of human life. Even in quite modern theology we sometimes meet this opinion. As if the struggle of the devil against God started only with the coming of Jesus and as if the whole work of Christ, His life, suffering, death and victory had this meaning. I do not think that this is a correct view. But we cannot pass over in silence that the entrance of Jesus into human history meant a great struggle against evil and its dark powers which sometimes transcend the limits of our simple thought and arouse astonishment and fear in us. We had said that the words of our Lord's prayer "Lead us not into temptation" are to be understood against the background of the temptation through which Jesus himself passed. "Deliver us from evil" (no matter whether the evil is to be thought of as an impersonal or a personal power) is a petition for help in the fight into which precisely he who professes the Gospel is called. It is an evil which takes hold of the human heart, which dissolves the fellowship of believers, penetrates the sanctuary of the church, usurps the throne of piety and ritual holiness, and whose impact on man and society is threatening in all situations and relations. "Watch" is an appeal of Jesus and of the apostles. "Be sober, be watchful. Your adversary the devil prowls around like a roaring lion, seeking someone to devour" (I Peter 5:8).

What matters here is the fact that this struggle is waged in the service of the victorious Christ. It is a struggle for which an appropriate armament is needful . . .

. . . Let us not try to imagine this struggle in mythical colours. Particularly let us not speculate about any tangible powers and figures who would embody that difficult and exhausting struggle in cosmic dimensions or in the political sphere. What matters is the preparedness and watchfulness of the believer, enabling him to perceive even the smallest signs of the impact of evil in the simple relations of life — in his own life in the first place, but also in his family, congregation, community and everywhere people meet and do their work. The devil's deceit consists in his appearing quite inconspicuously in the robe of decency and morality, justice and piety and surprizing us in our commonplace everyday tasks where the idea that we could be under the attack of the devil does not enter our mind at all. What deprived the Christian church of the true earnestness and watchfulness was precisely that superstitious mythology, political cleverness and visions of power which clothed evil and the devil in the vulgar robe of something frightful and repugnant. Evil and its impact is far more serious

than all the frightful pictures of the devil and his minions, and than is apparent in the attempts to identify the demonic power with a definite political or ritual institution. To be a professing believer means to wage an unpretentious but all the more difficult struggle against inconspicuous snares, against cowardice and against the danger of betrayal in the moments of vital decisions. The victorious Christ, of whom we confess that He sits at the right hand of God, wants to be the Ruler, Leader, Arbiter and Judge in the midst of our commonplace everyday life. Only when we are obedient to him in little things can we conquer in great things, in the decisive conflicts of history. "And the King will answer them: 'Truly, I say to you, as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me'" (Matt. 25:40). "His master said to him: 'Well done, good and faithful servant; you have been faithful over a little, I will set you over much; enter into the joy of your master'" (Matt. 25:23).

4. Enter into the j o y of your master. This word leads us to our last remark. The victorious Christ gives joy together with freedom and loyal courage. Nay, joy is one of the basic marks of the professing believer and of the true Church of Christ. This is implied in the Gospel itself. The message of the coming of Jesus of Nazareth was a joyful news. The message of the angels at Bethlehem: "I bring you good tidings of great joy" has to be taken word for word and with full earnestness. The kingdom of God is not food and drink but righteousness, peace and joy in the Holy Spirit (Rom. 14:17). It is not a matter of the traditional Christmas sentiment. It is a matter of the joyfulness of life of a Christian. Speaking of the fruits of the Spirit the apostle mentions joy immediately after love with which he starts his list (Gal. 5:22). Who loves in the true sense of the word is joyful. The apostle reminds the Thessalonians that they received the Gospel with the joy of the Holy Spirit (1. Thess. 1:6) and he urges them to rejoice always (1. Thess. 5:16). The work of the early congregations was filled with joy. St. Paul wants to be a helper in the joy of the Corinthians (2. Cor. 1:24). The Epistle to the Philippians is filled with that peculiar joyfulness which not only moves us ever anew but also puts us to shame and encourages us. "Rejoice in the Lord always; again I say: Rejoice" (Phil. 4:4). This mark and manifestation of Christian life is frequently, if not regularly, absent from the life of the Christian and of church fellowship. Yet the lack of joy is a consequence of the lack of real faith and true love. Most likely the inefficiency of our work is related to this lack. One who knows that his sins are forgiven, that the power of evil is broken and that Jesus of Nazareth walks through this world as the victor cannot but be joyful (1. John 1:4). The message that Jesus Christ being raised from the dead dies no more and that he reigns in the midst of our earthly life must be reflected in the face and look of true professing believers, in their courage and freedom from fear, in their responsible work and that love which "bears all things, believes all things, hopes all things, endures all things" (1. Cor. 13:7).

(1958; from the book »Evangelium o cestě za člověkem« — The Gospel of the Way to Man — pp. 195—203.)

We shall try to recapitulate in a few points how the problem of the relatio of the Church and the world stands today.

1. The situation in which we live today is different from that of the Churc in the times of the Reformation. Because of that it is not enough to follow merel the experience of those times. It is true that the Unity of Brethren had a specia even unique, place among the other Reformation churches and that it anti cipated in many ways our present problems. Even so, we must see that w today experience the dissolution of a social order in which the unity of th Church with society as a whole was beyond any doubt. Not only in the Roma Catholic countries, but in the countries of the Reformation as well, it was take for granted that the entire political, social and cultural life was moulded by th Church doctrine or at least by the Christian religious tradition. There was n basic antagonism between the Church and the world, even if there were freque conflicts in the fields of education, culture, science and politics. It is not possibl today to speak of any similar unity, the Church cannot rely on political or cultura structures which supported it in the Reformation and post-Reformation periods The world goes its own way in its culture and social and political programmes it ever more determinedly shakes off the traditional orders of the so-calle Christian civilization. This situation is to some extent similar to that in whic the Church lived in the first three centuries of its existence. But our situation is i many respects more difficult. In ancient times the Church was internally on th ascent, it contained creative intellectual and moral forces which were lackin in the decaying society of the old Roman empire. Year after year it was develop ing into a motive force in social and cultural life. It fought its way towards th leading place in the spiritual and intellectual life and eventually it became th central point of European history for fifteen hundred years. Today the Church is being pushed to the edge of creative life even in the so-called Christian countries It lives from the heritage of the past and its future cannot be estimated with an certainty. This fact need not be catastrophic for the Church. On the contrary, i may become a stimulus for the Church to return to the true sources of its faith and hope and, remaining true to the heritage of its history, seek new means for its activity and regain courage for new beginnings.

2. The Church must not lose its nerve, it must not try to find artificial ways of influencing the world. It is no task of the Church to propose social, political or cultural programmes for the construction of society. Jesus Christ became a revolutionary force in history by walking through the world as the meek and lowly in heart, by performing the work of salvation in the midst of sinners, the diseased and rejected, by ending His life on the cross. His Easter victory was an event outside verifiable history. It created a small group of the faith ful which for many decades grew as a fellowship which seemed utterly unimportant to all outside onlookers. The Church of Christ does its work for the world by its very existence. The question remains: is there a Church in the midst of the world? Is the community of which we are members really the Church, the fellowship of the covenant, the body of Christ and the instrument of the Holy Spirit? Is its message really the Gospel, is its activity a manifestation of the serving and self-sacrificing love? Is it a fellowship of pilgrims who walk through

this world in the joyful hope that Jesus of Nazareth is still the Lord and that he will overcome the world, in human hearts but also in human relations? Is the atmosphere within the Church the atmosphere of evangelical joy or merely of complaining dissatisfaction, of moral indignation and of sour unfriendliness toward the world?

3. What we have said just now does not mean that we lack interest in the world. Our attempts to show what Jesus Christ means, and what is the task of the Church ought to have shown us that the deeper we penetrate the core of the Gospel, the better and with greater fervour we understand our responsibility for men in the Church and outside its gates, in their personal lives, families and all relations on this earth. Of course, this responsibility is of a special kind. But the events of the last half-century have taught, or at least ought to have taught, the churches that they carry their load of guilt for the misfortunes of mankind in all continents, as well as of responsibility for the just ordering in human society, for law and justice, for overcoming racial discrimination, the differences between white and coloured nations, between the rich and the hungry, the powerful and the suppressed, the well-to-do nations and the hundreds of millions of those who still die in need, ignorance and humiliation.

4. Theologians and Church leaders have for centuries struggled with the problem of the right relation between the truth of the prophetic and apostolic witness on the one hand and the natural human effort to reach the truth on the other hand. We cannot in this place engage in explanations of how this problem has been solved in the past. In the history of the Church we should find a very diversified picture of attempts in this field. We should meet theological schools which saw an unbridgeable abyss and enmity between the biblical truth and the terrestrial truths, as if every step of a secular philosopher or thinker were determined by dark satanic powers. But we should also meet the opinion that there is a hidden harmony between the revealed truth of the Scriptures and the results of human natural thinking, that Jesus Christ is a fulfillment of everything reached by men like Plato and Aristotle, Descartes and Kant, Hegel and Marx, the great teachers of India and China. This question cannot be solved abstractly according to any purely theoretical prescription. The Gospel deals with men and the human fellowship, not with abstract intellectual systems and metaphysical ideas. In consequence a church which is led by the Gospel has an understanding for m a n in his intellectual effort, in his philosophical attempts to find the meaning of natural and social development, in his desire to comprehend the aim of mankind and of the Universe. A believing member of the Church acknowledges that this effort of the natural man to know the truth and to find the sense and meaning of life is in the hands and under the guidance of the gracious providence of God. He acknowledges that he himself is shaped and conditioned in his life on this earth by what the secular thinkers have achieved. He knows that each of us carries a philosopher in his own mind and that all of us are obliged to seek truth, justice and genuine beauty in solidarity with other men.

But a believing Christian knows that the supreme and ultimate truth, the Word which comes from above and which was made flesh in Jesus, is from another, higher plane than the terrestrial truths, that it is not possible to seek an artificial synthesis of these planes and that the task of a Church faithful to the Gospel is to carry the light from above into all human efforts and search for truth. It is not the mission of the Church to try to create an artificial system of the

so-called Divine revealed truth and strike with this system at the heads of human seekers of truth. It is the task of believing members of the Church to enter the fellowship of "secular" men, their struggle for truth, and to help by the prophetic and apostolic witness that man might live more fully and attain better knowledge in this world. It is their mission to point to the limits of the terrestrial search for truth and to call man to responsibility, self-knowledge and service to other men. The truth of Gospel is no ideology, i. e. no "world-view", no philosophy of history or of society. The truth of the Gospel is intervention from above into human life, a gift of grace, but at the same time an appeal to man to offer himself for service to his fellow-man in his various needs, anxieties and miseries — offer himself with everything he possesses, with his philosophy and science, his technology and his skill of every kind. The Gospel does not dull the sense of truth, on the contrary it makes man more responsible, more accurate and more courageous even in the search for terrestrial truths. If you are a philosopher, be a thorough philosopher! If you are a scientist, be a courageous and accurate scientist! If you are a workman, be more industrious than others! If you are a housekeeper, a mother, be aware that your care for the home and for the children has to be genuine and to carry in its genuineness and unobtrusive readiness for sacrifice the imprint of Christ's seal!

What we have said is valid also for the sphere of politics and of social life, of artistic and literary creation. The Gospel liberates us from the fear of changes and awakens understanding for all efforts to create new orders if the old ones have lost their usefulness. The history of mankind is also a history of the difficult, often tragic, but also noble search for just forms and orders of social and political life. In human beings is hidden a longing for truth and for justice and real beauty. The history of mankind is of course also a history of human corruption. The longing for truth and justice is again and again mutilated by egoism, avarice, impurity and sensuality, envy and often by perverted wickedness. The Gospel opens our eyes that we may see this reality, it helps us to understand in the light of Jesus of Nazareth this human wretchedness and confusion, but also the joy of those who were able, even if only for a short time, to overcome injustice and violence, vice and sensuality, ugliness and malice in their struggle for justice and in their attempts to create beauty. A genuine church does not scorn this struggle of natural man, but it also awakens in him a longing for a still deeper justice and for a still purer beauty. It points to the Crucified and Risen Lord as the Guide and the Source of light and of help on the way to justice and beauty. The Gospel also warns us that political and social orders alone merely mould the surface of man, that they shape merely the outward face of human society, and that these very orders can be guarded against corruption and made still more perfect only if human hearts be filled with genuine justice and pure love.

5. It is precisely in the light of the Gospel that the Church of Christ has an understanding for the efforts of this world to construct society and civilization on reliable foundations of relative justice and humanity. However, its central question is: what kind of man will live in the building which society has built or is building? The building, i. e. the outward social, economic and political conditions, is important. It operates on the character of men, maybe for their improvement, but sometimes for their corruption. What matters is that in society splendid palaces of the rich do not stand side by side with desolate slums of the poor; that no crowds in rags loiter in the neighbourhood of majestic temples. But the Church of Christ is also aware that even in the most perfect social system

will always be necessary to wage a fight for the soul of man, for sincerity his conscience, purity of his heart and for true love. The Gospel is this incessant ght for man. It directs the minds of men to the truth which penetrates human earts by the word of the living God. It proclaims forgiveness to those who cognize their guilt and weakness and who remain sinners before men and fore God even in a relatively most just society. Man is accompanied, and ways will be accompanied, by his guilt, disease, calamity and suffering. Rela- ons between men will always be disturbed by unfaithfulness, envy, impurity d malice. This will always be the place for the witness and ministry of the hurch in which it can be replaced by no one else. By its proclamation of rgiveness and deliverance, by its witness of unconditional serving love, the hurch smooths, and will ever smooth, the way from man to man, it will endow ery society with the atmosphere, without which the most perfect building ust remain cold, frosty and inhospitable.

(1958; from the book Evangelium o cestě za člověkem — The Gospel of the Way to Man — pp. 254—260.)

he Radicalism of the Gospel

I believe that Jesus Christ is sufficient and equal for anything, that he is le to overcome the impenitent hearts of our zealous church people, that he is le from the stones to raise up children to Abraham, that he can liberate the esent Czech Brethren from egoism and complacency — but one wants not to a mere visionary and to estimate things by visible symptoms and appearances. nd the reality is depressing. It shows that our people are afraid of nothing so uch as of the penetrating touch of the Lord Jesus. When He once disturbs man e never leaves him in human peace again. Imagine the consternation if our eas about property started to change under the fiery impact of the grace of God nd if we no longer saw any definite limit where the pressure of Jesus has to op! In religious life there is nothing so terrible as the impossibility of delimiting od's ways and of stopping spiritual growth at any given stage. The Church is not society of decent, honest, orderly citizens, but a fellowship of souls for whom e wordly orders have no validity and who, having been redeemed from guilt nd misery, begin to take the foolish ideas of Jesus in earnest. But the Czech rethren of today are far too reasonable and enlightened for such an order of ings. Precisely because they are so decent and orderly they are bad raw aterial for the work of God. It seems to me that they would hardly answer a ophet's call otherwise than: Wherein should we return? A response to the ophet's voice would come from other quarters. Only hidden, intimidated mnants in our midst would respond.

... The church people no longer await words of life, a message of redemp- on and new birth, but only patriotic and humanitarian effusions. The bible disappearing from our families and our ordinary member has no time left r getting absorbed in the biblical acts of God. Any definite, aggressive and attering word is regarded as being extravagant and of no use. Religion be- mes a mantle of selfish comfort and of the fear of social renewal. Religious

modernism is convenient because it is morally less exacting and more la... Listeners in the church are relieved if they hear that Christianity and the cro... at Golgotha are not so deadly serious...

I noticed that many people today crowd under the wings of churches and ... religion because they expect that the church will protect them from social an... political upheavals. ... A special desire for social revolution is ascribed to m... and an uninformed reader may have the impression that I put Jesus and Leni... side by side (Radicalism of the Gospel, p. 2)... Well, I am not concerned tha... the Czech Brethren should accept bolshevism and acknowledge the revolution... I spoke very definitely about the absoluteness of Jesus Christ and how all othe... values lose their full meaning before Him. It is possible to criticize bolshevism... quite sharply. But it is important from which point of view you criticize bolshe... vism and all political currents in general. If religion, then religion, if Christianity... then Christianity. You think that your criticism is religious, but in reality you... point of view is purely middle class. You think that you propagate the Gospe... of Christ, but in reality your criticisms are determined by fears about all possibl... things, only not about Christ. A Christian must see all things with the eye o... faith and not be determined by anxiety about today's order, society and state... His eye of faith will possibly turn away from many currents and he wi... perhaps have many misgivings about socialism, but this is quite anothe... thing than to lament in the style of the popular daily press... Christianity shoul... disturb us by still more courageous consequences than the most daring demand... of socialism. Only then should we have right to criticize and reject bolshevism...

I confess that I have already sung the International in the streets althoug... I did not yet know it very well. I felt sadness that non-Christians come with th... great idea of internationalism and are its champions against a chauvinisti... environment. I have no doubt whatever that in this internationalism the tru... Czech spirit is expressed much better than in the patriotic fury of some religiou... papers and in the general fear of international socialism. ... Have real faith... in Jesus Christ, and you will see how all things will acquire new values for you... Perhaps you will further observe all laws and remain quiet citizens, but you... criterion will be quite different and you will be troubled by other kinds of diffi... culties than today. Not to mention the fact that you will regard the difficult politica... work of today with all its mistakes more broad-mindedly and magnanimously... than when you merely sigh and lament. If you are believing Christians you wil... be of much more use to the nation than by indulging in patriotic fears and... anxieties. Only a r e a l religion can be fruitful for culture by its heedlessnes... of consequence and its courage.

(1920; published in the Protestant weekly »Kostnické Jiskry« on November 25th, 1920.)

Loyalty to a particular communion and the ecumenical fellowship

The divisions within the Church, the disunity between believing Christians... the ever new separations between dedicated believers are testimonies to human... sin, corruption and lack of obedience. They are also warnings that we must no... suppose that it is easy to attain true knowledge or that we have the truth o...

Scriptures in our own hands. The fact of the divided Church points to the need of self-control and self-criticism. Even if we build our congregations and churches in the full certainty that we have heard the real word of God and understood it, even if we do our work with full conviction (I Thess. 1:5), we are not entitled to neglect the voice of churches which are different from our own, to ignore the results of labours of those expositors of the bible who profoundly differ from us. We have said a short time ago that the mystery of the life of a Christian consists in the right combination of truth, love and forgiveness. Let us add that a part of this mystery consists in the right combination of having a real certainty that we have known God because we have been known by Him with constantly attentively and self-critically listening to those who are separated from us in other communions or who seriously differ from us in our own communion. However, one thing is needful: an unconditional obedience to the Word coming from above. ... The true knowledge in this world is always connected with penitent awareness that now we see darkly, that we know in part, only in fragments (I Cor. 13:12), that full knowledge of truth (i. e. of God Himself is reserved for the last days when the Crucified and Risen Lord will be manifested to all creation as the Victor.

We want to say with all this that our effort to know the Word can be developed rightly only in the fellowship of the church or congregation to which we belong through our visible membership, but also in the fellowship of the Church of Christ as a whole. We have the duty of gratitude and loyalty to our own church on the earth. It has put the holy Scriptures into our hands as the book of testimonies to the word of God. By its confessions, catechisms and by its living tradition it has given us an insight into the Scriptures. Confessions of our fathers and catechisms by which we have been nurtured are attempts at an exposition of Scriptures. The same is true of hymns and prayers in the corporate worship of our church. We approach the Scriptures as those who have been marked and formed by preaching and pastoral activity of our own communion ... However, this respect, gratitude and loyalty to our own communion must be combined with an open-minded and attentive attitude towards other communions and their work of exposition. The awareness that we are members of the o n e Church of Christ and that the true church character of the communion in which we have been born is dependent on its vital participation in the life and struggles of the invisible, but really existing, universal Church is an indispensable condition of the effort to know and understand the biblical message. This awareness endows our work with vigour and breadth. It protects us from local limitations, from lazy complacency, from ecclesiastical rigidity, and of course from the danger of understanding the Scriptures according to our personal predilections and hobbies, or of turning our searching the Scriptures into a fruitless rabbinic learning.

(1958; from the book Evangelium o cestě za člověkem — The Gospel of the Way to Man — pp. 41—43.)

The Guilt and Weakness of Christian Churches

The new age has changed the whole structure of human thought and mor feeling. This historic development deprived the Church of its former decisi influence. This happened even in cases where the Church fulfilled its missio with comparative conscientiousness and efficiency. But the modern atmospher and the new mood of European nations did not arise of itself, by a kind c natural necessity. One of the reasons for its emergence was the fact that th churches were lacking in faithful and self-denying courage and in sovereignty c their religious thought. The weakness of the churches had religious and mor grounds. Anyone for whom the Church and its spiritual power is important mu not close his eyes before mistakes and guilts of representatives of the church and of church communities.

The Church (or rather the churches) increasingly lose the awareness of the inner independence. In every age of the history of the Church we fin plenty of instances of this weakness. Great pastoral personalities capable of mai taining a high standard of faith and life against outward powers and again public opinion were always relatively rare. Readiness to conform was a gre danger for Christian churches in every age. Few people seem to be able to with stand outward pressure and temptation. Even the so-called believing Christia were mostly quite glad to comply with their natural desire for comfort, peac power and honour. In modern times this danger was intensified because church were organized wholly within the framework of individual states and nations an submitted to state and national demands. The monstrous watchword "cuius regi eius religio" which was officially declared at the Diet of Augsburg in 15 signifies a formal capitulation before the power of the state. It is true th in some cases rulers were heroically resisted in the name of the "Sovereig King Jesus Christ" (Knox and Melville in Scotland!), but the awareness of th spiritual, theological and moral sovereignty of Christian faith is becomin weaker. This nationalization of the churches deprived them of their own inn right and freedom and thereby also — however paradoxical it may seem — c a penetrating influence on the cultural rise of nations.

The churches have not understood the needs and decisiv issues of the times. Roman Catholicism bears the imprint of the feud era and Protestantism represents the era of middleclass culture and soci structure in the religious sphere. When new classes of wage earners emerge and new difficulties of lowly men arose, it was not the churches who calle the powerful and wealthy to responsibility but men essentially distant or inimic to churches and religion (Sismondi, Robert Owen, Karl Marx etc). The church started seeking remedy only when they were awakened by the great impet of the working class and by anti-religious slogans. But they are not free fro helplessness and from lack of orientation even now. They have taken more or le defensive positions, sometimes they were even actively hostile to the workin class movement. Under blows of atheistic propaganda they sometimes soug support and protection with circles who on their part wanted to make use c the churches and of religious watchwords for their own personal and economi interests. It would not be just to say that churches did nothing for the poo weak, diseased man. The work of Catholic Orders and Congregations and c Protestant Inner Missions bear comparison with anything done for huma society in the charitable sphere. But in the historic struggle of working men an

in the differentiation of modern society churches have lost their helpful wisdom and apostolic simplicity and they were crowded into a position of no importance. They ceased to lead, they were dragged. Their voice and warnings were not heard, their boundary stones and their signposts were heeded by nobody.

The churches became s e c t a r i a n. They lost the awareness of universality, they ceased to be a fortress whence a clear voice for the whole of society with all its spheres and problems could be heard. They withdrew into themselves, they became private societies for cultivation of religious life, they left the world alone and were satisfied if they themselves were left in peace. Great inner strength and courageous faith is necessary if the church is to remain free from the nation, the state and social and political struggles, and yet to find the right word which is needful to strengthen the weak and to call the mighty to responsibility. To have interest for the weak, poor and oppressed does not mean to be biassed, it means to watch that the Law of God be not mocked.

The sectarianism of churches has an awkward intellectual and theological aspect. On the one hand theology was inclined to give up basic theses of Christian thinking and to replace them by principles of the modern immanentist and idealistic, pantheistic world view, according to which God is identical with the cosmic laws and human mind, on the other hand it tended to petrify theological and dogmatic propositions so that they were without efficiency and healing attractiveness. Even that church which accused all other churches of sectarian self-will and lack of love, the Roman Catholic church, itself became sectarian. Its negative, defensive, distrustful and suspicious attitude towards everything born of the modern mind endowed its life with a character of weak escapism rather than of courageous and broad-minded aggressivenes. Let us think of the "Syllabus errorum" of 1864!

What is most serious of all: the churches were n o t e v e n a b l e t o f i n d a r i g h t, l i v i n g, h e a l i n g, r e l i g i o u s w o r d. It is the mission of the church to convey the message of faith and to call for a return to God. This mission cannot be supplanted by the most clever ability to accommodate itself to the moods of the day nor by the most zealous activity in non-religious issues. The religious insufficiency of the churches contributed heavily to the circumstance that the world of today understands so little the foundations and essence of Christian faith. Modern religious thinkers — Tolstoi, Emerson, Thoreau, Taine, Ruskin, Rousseau, Amiel — are much more widely known than Christian saints, reformers and thinkers.

(1931; from the book »Křesťanství v myšlení a životě« — Christianity in Thought and Life — pp. 21—24.)

If we speak of the life of Christians, we can do so only with feelings of shame. Incessantly we ask how it could have happened that millions of people who never heard of Jesus live a more true, kindly and noble life than millions of those who have been educated in congregations of various churches, who have lived and live in traditions of Christian civilization and who claim a leading moral position in the world. It may be said that the nominally Christian nations live on a higher level of civilization, of economic standards and of general culture. This does not mean, however, that they are on a higher level of humanity, nobility and truth as far as the relation of man to man is concerned. The reasons

for this state of things are very complicated. I shall try to indicate in a few remarks how I understand this problem.

1. By the working of natural laws of history faith was in time turned into a series of dogmatic principles and moral precepts. It lost the glow of its original essence and with it the understanding for the man who erred within the Church or lived outside its borders. Christianity became a system and formed a closed front as if the Kingdom of Christ was meant to fight against enemy fronts; as if Christianity was a special sanctified world view against other world views; as if the order of life of individual believers and of the Church fellowship entitled a Christian to assume a hostile or contemptuous attitude to other men.

2. This doctrinairism and dogmatism gave rise to a feeling of superiority and moral pride. This was the easier because the creative force hidden in the roots of biblical faith and hope led nations which accepted Christianity towards cultural, political and social progress. While non-Christian nations outside Europe lived for centuries, nay thousands of years without essential changes of political forms, social orders and cultural (or non-cultural) level, Christian nations went through a series of profound changes in their historical evolution towards higher state, social and cultural orders. . . . . All this supports the claim of Christian nations to a leading position. But it was this economic and cultural progress which stifled the awareness of an average Christian that he is to possess as if he did not possess, that he — with everything that he has — is not his own master and that his wealth, education, progress and political freedoms may also make his corruption deeper, nay even dissolve his humanity. Even churches yielded to the pressure of this state of things, they did not perform their service of watchmen with the vigilance to which they were called. Under the splendour of wealth, high living standards and relatively highly developed political forms those things declined and decayed which are an essential part of Christian life: penitence, truthfulness, serving love, inner freedom and joy.

3. All this stifled the awareness that we have to see man in the perspective of the Cross and Resurrection of Christ and in the conditions in which he lives. It is the meaning of Christian life that a believer sees his fellow-man as Jesus of Nazareth saw him and that he comes to him with the love and understanding with which Jesus came to him. The Gospel is no religious system alongside of other systems. It is no dogmatic or philosophical view alongside of other views. Jesus did not come to found a new religion alongside the Jewish or Buddhistic or Hinduistic religions. He came not to proclaim a new concept of God alongside various intellectual and religious currents. The Gospel is not in the first place an opinion, a ritual system or ecclesiastical order. The Gospel is the way to man, in whatever religious societies, philosophical opinions, political forms and cultural levels he may live. The Gospel is universal. It is related to all men in the world. At the same time, the Gospel approaches man in his personal uniqueness and in his specific characteristics, in his particular conditions of life, in his diseases, guilts, joys and hopes. The Gospel awakens and makes more profound the understanding of man wherever he happens to be, it gives the believer a sense of what is to be said to a man in his particular situation, what is the need of that man, by which sin he is oppressed, what are his worries and anxieties at a given moment. All of us are equal in sin, but also in God's promises. And yet, each of us differs from other men by the place where he is situated. The life of each of us

is non-recurring unique, with all its obligations and failures, its joys and sorrows. We are tempted to measure man by abstract principles and criteria. We are also tempted to rebuke and reprimand our fellowmen according to traditional views, habits and orders. But we must not inflict a knock-out blow on a man falling under the burden of cares and sins by hitting him with mere moral precepts and laws. We must not impose upon any man a burden which he cannot bear. ... The true wisdom of a believer who himself went through the cleansing fire of the Gospel consists in his ability to estimate whether his fellowman needs encouragement, consolidation and forgiveness or whether it is needful to confront him with a mirror in order that he may know his sin, hear the severe word of God's holy justice and be put in his right place ...

This delicate understanding for man or for churches living in different historic or local conditions has been lost under the layer of tradition and under the pressure of the temptation to see all men, pagans and heretics, the educated and those living in ignorance or under contempt according to one and the same pattern. Some currents of modern science and philosophy attempted to discover and reveal man in his concrete situation and to explain his life by the influence of outward, natural, economic, social or cultural conditions. They went, and go, so far as to explain in this way even the highest spiritual ideals and norms as well as the deepest and most terrible failures, defects and crimes. We have many objections to this method of explanation. But the warning to see man in his particular conditions, and to understand him in his circumstances is right. The Gospel anticipated this method but with a heightened understanding and sympathy for man as well as with a deeper feeling of responsibility. If we believe in the Gospel we are no mere onlookers and observers. We do not merely attempt to explain scientifically a man's life. The Gospel turns onlookers and observers into men with an awakened responsibility before God and men, and with a burning love to seek man and to help him wherever he may be ... Our effort for a revival and renewal of the Church must start here. If we are today called by the word of God to free our thought and our spiritual life from all myths, superstitions, phantasies and speculations, we are called at the same time to let ourselves be freed from a rigid dogmatism, from the lack of moral sensibility, from the feeling of superiority and from complacency. We are called to understand man. To understand him realistically, more profoundly and more adequately than any human philosophy or morals. It is a difficult task. However, should it not succeed, Christian conscience would decline and perish in the frosty wrapping of the so-called Christian world view, of cultural pride and arrogant presumption that the Christian civilization, Christian churches and Christian nations are the measure of good and evil, of what is beneficient and detrimental, what is freedom and what slavery, what is proper and improper.

All this must be said precisely today when we survey several decades of disaster, suffering, violence and destruction. Today we must also be prepared that the nations which have not been reached by the Gospel arise and not only claim their equal place in international relations but also point to the seamy side of the Christian civilization and Christian world view and at the same time emphasize the great moral values and manifestations of genuine humanity contained in their own heritage ... ...

4. A believing member of the Church does his work with equal zeal in his congregation and outside the church gates. His activity is not inspired by an effort to achieve for the Church outward strength measured by standards of power,

privileges or spectacular influence on society. We meet here with an emphasi which accompanies us on our entire way, namely that the Church and it members do not care for themselves and do not wait for privileges and reward The assurance which accompanies a Christian through this world consists i something quite different. A believer in Jesus Christ walks on this earth as i a place which had been created and formed for Christ by the sovereign Go of nature, history and the whole universe. The beginning and the end of ou lives are in the hands of that God Who descended to us in Jesus of Nazareth We do not live by chance or by a dark destiny. In the beginning and in the en there is truth, justice, grace and love. This gives the whole life of a Christia a security, an inner certainty and clarity of purpose which are the source o a definite, exact thinking, of a realistic view of man and his history and of a joy ful outlook on the future. In this connection the apostolic word may be men tioned: we do our work as servants of God. (II Cor. 6:4; comp. II Cor 6:7—10 Rom. 14:7 f) . . . We mention these words in order to remind ourselves again tha we, as individuals and as Christian nations, have forgotten to do our work an to wage our struggle on the level of outward helplessness, poverty, ill repute an death. That means: we cannot rely on anything fixed — not on a world vieu nor on a dogmatic system, on a tradition, on pretentious churches and well endowed congregations, on the favour of the world and material advantage Our true struggle can be efficient and victorious only when everything we hav relied upon vanishes from our eyes and we see beside us only Jesus of Nazaret in his faithfulness, and man in his misery, but also in his dignity and glorious destiny. Because they have forgotten this level, the churches have become barre they have lost clear vision and reached for the wrong weapons. Unlike the apostl they were, and are, running uncertainly, they fight as those that beat the ai

(1958; from the book »Evangelium o cestě za člověkem« — The Gospel of the Way to Man — pp. 265—272.)

Aus den Schriften von J. L. Hromádka

Für und wider natürliche Gotteserkenntnis

Positiv:

Christliche Theologie ist ohne eine positive Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis kaum denkbar. Diese Lehre ist ein organischer Bestandteil des christlichen dogmatischen Gefüges. Zwar gab es auch Versuche, das christliche Denken von der natürlichen Theologie abzutrennen. Es geschah entweder in Richtungen, die dem souveränen Erlösergott die Schöpfung dieser Welt absprachen und die Erlösung als die völlige Trennung von der Welt und als Verneinung des irdischen Lebens verstanden (Marcion); oder in Richtungen, die Gott als völlige Willkür verstanden und jedwede innere Notwendigkeit der menschlichen Erkenntnis und des sittlichen Bewusstseins und auch die Gesetzlichkeit in dem natürlichen und geschichtlichen Leben verneinten (der extreme Nominalismus Occams — eine theologische Analogie von Humes Ultraempirismus). Diese beiden Strömungen, wenn ein aufmerksamer Denker auch in ihnen manche lehrreiche Anregung finden kann, erschienen nur an der Peripherie des christlichen Denkens und der kirchlichen Gemeinschaft und wurden aus dem Raum der wahren christlichen Theologie ausgeschieden.

Die christliche Theologie unterscheidet sich von der Philosophie durch das Prinzip Gottes des Schöpfers; sie lehnt den philosophischen Begriff eines Gottes ab, der nichts mehr als der höhere Sinn der Welt und die sittliche Weltgesetzlichkeit ist. Die Theologie unterscheidet sich von der Philosophie durch ihr Prinzip der Sünde als des realen Ungehorsams gegenüber Gott, sie lehnt die philosophische Anschauung ab, dass das Böse nur eine vorübergehende Etappe in der Entwicklung zu dem Endziel darstellt. Die Theologie kennt keinen anderen Weg zu Gott als denjenigen, den Gott selbst eröffnet hat, und alle Gottesgemeinschaft sieht sie als auf der Gnade gegründet. Die Philosophie kennt keine Gnade im strengen Sinn, weil sie die Gotteserkenntnis und den Aufstieg zu ihm vom Menschen selbst abhängig macht. Die Theologie kennt den Menschen in keiner anderen Weise als im Lichte der Norm Gottes. Die Philosophie sucht den Massstab für die Erkenntnis des Menschen im Menschen selbst. Bei jeder philosophischen und theologischen These könnten wir wesentliche Unterschiede zwischen ihnen finden.

Trotzdem hat die christliche Theologie eine positive Beziehung zu der Philosophie. Der Grund dieser Beziehung ist in derselben These des christlichen Glaubens enthalten, durch die sich die Theologie von der Philosophie wesentlich unterscheidet: in dem Glauben, dass Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist. Wenn ich im Glauben sage, dass Gott die Welt geschaffen hat, behaupte ich damit, dass Gott die Welt nicht schaffen musste, dass er sich zur Schöpfung frei.

aus Gnaden entschieden hat, dass die Welt nicht von Ewigkeit besteht, dass Got von der Welt nicht abhängig ist, dass von der Welt und von dem Menschen au keine direkte, ununterbrochene Aufstiegslinie zu Gott führt. Es mag scheien, das das alles die Scheidewand zwischen Theologie und Philosophie wahrlich unüber brückbar macht. Trotzdem aber gibt gerade der Glaubensartikel von der Schö pfung dem Theologen eine Möglichkeit, von der philosophischen Arbeit positi Gebrauch zu machen.

Der Glaube an die Schöpfung bedeutet, dass der Welt volle ontologisch Realität eigen ist, dass die Welt als Werk Gottes eine objektive Wirklichkeit ist Indem wir uns auf der Erde bewegen und das um uns herum Geschehend betrachten, bewegen wir uns auf einem festen Boden und sind wir verpflichte die Erde und die Welt als die von Gott hergestellte Wirklichkeit aufzufasse Die Welt ist also kein Produkt unseren Geistes, kein Moment in der Entfaltun des absoluten Geistes, sondern eine volle Realität ...

Die Beobachtung und Erforschung der Welt hat eine Bedeutung für di Erkenntnis des Schöpfungswerkes Gottes. Die Gesetze des natürlichen und ge schichtlichen Geschehens, die mathematischen und physikalischen, biologische und soziologischen Gesetze sind eine Andeutung der Weisheit und Macht Gottes Noch mehr wohl sind die Normen des menschlichen rechtlichen und sittliche Denkens und des künstlerischen Schaffens ein Hinweis in der Richtung zum Wesen und den Zielen von Gottes Schöpfungsakt. Die Erkenntnis der Natur der Gesellschaft und der menschlichen Seele hat eine positive Bedeutung fü das Denken eines Christen. Die philosophische und noetische Analyse der di menschliche Erkenntnis bestimmenden Gesetze, die Analyse des menschliche sittlichen Bewusstseins und seiner Beziehung zum Naturgeschehen, das Studium des menschlichen Rechtsbewusstsein — das alles kann von dem Theologen fü sein Gedankensystem oder für einzelne theologische Thesen verwendet werden Der Theologe glaubt, dass in dem von Gott geschaffenen menschlichen Geis Voraussetzungen dafür gegeben sind, dass der Mensch die Spuren des Werke Gottes in der Welt erkennen und seine Verpflichtung gegenüber Gottes aner kennen kann. In dem Werk und in dem Willen Gottes gibt es, wie in Gott selbs Ordnung und Gesetzlichkeit.

Der Theologe ist dabei freilich zurückhaltend und vorsichtig. Durch Beo bachtung und Erkenntnis der Gesetzlichkeit der Welt erkennen wir keinesweg direkt Gott selbst, sondern nur sein Werk. Besonders führt davon kein not wendiger Weg zur Erkenntnis Gottes des Schöpfers. Vernunft und Gewisse bleiben leicht im religiösen Immanentismus stecken. Darüber hinaus nimm der Theologe die Sünde in Betracht, die die Beziehung des Menschen zu Got sowie auch die menschliche Fähigkeit der rationalen und sittlichen Erkenntni verdorben hat. Die Sünde ist eine wesentliche Kategorie im theologischen Denken die auch für die theologische Noetik Bedeutung hat. Die rationale Erkenntni und das sittliche Bewusstsein müssten in dunklem Rätselraten über Gott stecke bleiben, wenn Gott uns sich selbst in seinem Wort nicht zu erkennen gäbe und wenn er sich dem Menschen in seiner Liebe nicht nähern wollte. Die philosophisch und sittliche Gotteserkenntnis erhält erst auf dem Hintergrund der göttliche Offenbarung helle Bestimmtheit und theologische Relevanz. Die natürliche Gottes erkenntnis ist die Tempels V o r h a l l e, aber erst der eigentliche Tempel de Theologie gibt dieser Erkenntnis den Charakter der Vorhalle des T e m p e l s.

(1929; aus dem Artikel Přirozené náboženství, »Natürlich Religion«, Jahrbuch der Hus-Fakultät Prag, 1929, S. 197 f.

K r i t i s c h :

Niemand kann sich selbst seine Frömmigkeit schaffen. Jedermann e m p f ä n g t die ersten Anfänge seines Glaubens.

Die Frömmigkeit kann durch keine Beweise und Experimente ausgesonnen werden. Gott der Christen ist keine Weltidee, die vom menschlichen Gemüt durch Beobachtung, Vernunftbesinnung, Abstraktionen und Schlussverfahren erreicht werden kann. Gott ist auch kein sittliches Gesetz, dessen man in den Augenblicken des sittlichen Ringens, der Vergehen und Zusammenstösse gewahr werden kann, noch ist er eine sittliche Ordnung, die der Menschheit im Laufe ihrer moralischen Entwicklung immer deutlicher und einleuchtender wäre. Gott der Christen ist auch kein untätiger Beobachter, der die Welt vor Zeiten geschaffen und mit genauen Ordnungen und Gesetzen ausgestattet hätte, um jetzt nur noch zuzuschauen, wie gut und tadellos diese Maschine arbeitet Gott ist nicht in dem Grund der menschlichen Seele, in den verborgenen und schwer zugänglichen Schlupfwinkeln des Inneren des Menschen eingeschlossen; er kann durch kein tiefsinniges und gesammeltes Suchen in den geheimnisvollen seelischen Tiefen oder durch mystische Einsicht in das Wesen des menschlichen Wesens gefunden werden. Auch die angespannteste Meditation oder ein beschauliches Sitzen an den Ufern des menschlichen Herzens können hier keineswegs helfen. Man kann mit seiner Vernunft die Ordnung und Gesetzlichkeit des Kosmos und den Entwicklungsaufstieg der Weltgeschichte noch so geistreich erforschen, die Erhabenheit der Ideale, zu denen die Helden des schöpferischen Geistes emporschweben, noch so bewundern, die wunderbare Gesetzmässigkeit des menschlichen Wollens, Denkens und Empfindens noch so bewundern, über die Schönheit des Sternenhimmels, über die majestätische Ruhe der schneebedeckten Berggipfeln oder über die schlichte Anmut der Natur im September sich noch so aufregen — Gott wird man nicht einmal einen Schritt näher kommen. Man kann den gewinnenden Tönen der tiefsten erreichbaren Musik lauschen und den Eroberungsangriffen der höchsten Kunst sich voll ergeben — Gott schweigt so wie er früher geschwiegen hat. Man kann sich noch so bemühen, kasteien, durch schwere Gedakengänge plagen, seine Gefühle entflammen, die Nähe Gottes durch erhabene Taten, wohltätige Unternehmen, verblendende Werke der Barmherzigkeit oder mühevolle sittliche Würde zu erzwingen versuchen — Gott kommt nicht näher. Denn Gott lässt sich durch Magie und Zauberei, durch Vernunft und Ideale, durch Gefühle und Empfindungen, durch das Wollen und die Sittlichkeit nicht dazu bezwingen, dass er dich berührt ...

Wie ist es dann möglich, mit d i e s e m Gott in Verbindung zu treten? Wer d a r f an ihn glauben? Auf ihn h o f f e n, ihn l i e b e n? Ein Atheist, der gegen d i e s e n l e b e n d i g e n Gott kämpft, ist ihm näher, als ein frommer Christ, dem Gott zu einem zahmen, unschädlichen, gutmütigen und süssen Kameraden geworden ist. Wie kommt ein Mensch dazu, an diesen starken, heiligen, kompromisslosen Gott zu glauben? Der Glaube — das ist die Gewissheit. Und die Gewissheit d i e s e s Gottes ist kein Ergebnis unseres Denkens und Fühlens noch ein Widerhall unserer Empfindungen und Erlebnisse, sondern eine Gabe, die wir durch die Vermittlung derjenigen empfangen, die über die Taten und Wunder des Herrn ein Z e u g n i s ablegen. Unsere Frömmigkeit kann nie als ein direkter Kontakt mit Gott oder als eine unmittelbare Erfahrung a n f a n g e n. »Der Glaube ist aus dem Hören« — Röm. 10,17.

(1924; aus einer in der evangelischen Wochenschrift »Kostnické Jiskry« Oktober 1924 veröffentlichen Betrachtung.)

Die Schriften des Alten und Neuen Testamentes bieten uns keinesweg Ergebnisse der menschlichen Betrachtungen über die Welt und das Leben, übe das Endliche und Unendliche, über die Geheimnisse und Gesetze des kosmiche Seins. Auch wo wir in der Bibel Bruchteilen oder Überresten mythischer Vor stellungen über den Ursprung der Welt, über den Fall des Menschen oder di Mächte der Finsternis begegnen, handelt es sich darin um nichts anderes al um Ausdrucksmittel, mit denen das Wichtigste gesagt werden soll: dass Got dem Menschen nachgeht, in sein Verderben und bis in die Orte hinein, die in direkten Widerspruch zu der Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe und Allmacht Gotte stehen. Die biblische Botschaft unterscheidet sich in ihrem innersten Wesen vo Büchern und Erwägungen der Philosophen, von den menschlichen Versuchen durch Denken, Grübeln und Forschen die Geheimnisse der Ewigkeit, des Kosmo und des menschlichen Lebens zu durchdringen. Mit dieser Feststellung wolle wir kein Wort gegen die Berechtigung der menschlichen Versuche sagen, di Welt und das Leben in Gedanken zu meistern und wissenschaftlich zu erkennen Jeder von uns tragt in sich eine unersättliche Sehnsucht, den Ursprung alles, wa um uns besteht, zu erkennen und das Geheimnis des menschlichen Lebens auc vor der Geburt und jenseits des Grabes zu verstehen ... Aber die Schrift des Alte und Neuen Testamentes redet über etwas völlig verschiedenes. Sie erzählt da rüber, dass in unser Leben und Denken, Suchen und Forschen derjenige eintrit der unserem Geist und unserer Vernunft, unseren höchsten und mächtigste Fähigkeiten unzugänglich und unfassbar ist. In der biblischen Botschaft ist alle sozusagen auf den Kopf gestellt. Gott, der uns nachgeht, ist keine höchste Ide unseres Denkens. Er ist kein Ergebnis unseres geistigen Suchens. In der bibli schen Botschaft ist Gott derjenige, der zuerst den Menschen erkennt, ja der ihn nachgeht und zu ihm herabsteigt, der ihm auf seiner Pilgerfahrt halt gebiete ihm in den Weg tritt, ihn anredet und sich ihm aus seiner schlechthinnige unbegreiflichen Gnade zu erkennen gibt. Dieser Realität begegnen wir in der Evangelium. Sie ist der Sinn des Evangeliums. In Jesus von Nazareth haben wi nicht mit einem Lehrer der Sittlichkeit, einem Vorbild der Frömmigkeit oder m einem edlen Gottsucher zu tun. Seine Botschaft besteht nicht aus religiösen An schauungen, aus tiefsinnigen Gedanken über die Gottheit und die Welt, übe den Sinn des Lebens, der Natur und der Geschichte. Wer in den Evangelien er habene Gedanken oder geistreiche Anschauungen über Gott und seine Eigen schaften oder in Jesus einen lauteren sittlichen Erzieher sucht, kann den Kern, di Tiefe, das Erschütternde und Befreiende der Botschaft des Evangeliums nicl fassen. Der ganze Ton dieser Botschaft ist durch die Tatsache bestimmt, dass de Gott, der zu uns gekommen und unter uns gegenwärtig ist in seinem Wesen, seiner Sein, seiner Barmherzigkeit und seiner Macht über alles, was existiert, über de Kosmos, den Menschen und alle, auch die höchsten und mächtigsten Mächtig keiten des menschlichen Geistes erhaben ist. Gott des Evangeliums ist mit de Welt und dem Menschen inkommensurabel. Die höchsten religiösen und philoso phischen Gedanken berühren nicht einmal die Grenzen seines Seins. Er i etwas ganz anderes als alles kosmische und menschliche Sein insgesamt. Er i unerreichbar und unbeherrschbar. Unbeherrschbar sowie durch ein gedankliche als auch kultisches, »religiöses« Bestreben. (Vgl. 1.Kön. 8,27, Jer. 7,1—12, Am 5,4—6, Matth. 24,2, Hebr. 9,23—28). Er ist ausserhalb der Reichweite alles desse was die Menschen in dem Gebiet des Kultus, der Tempel, Heiligtümer, Bethäuse Opfer und aller anderen religiösen Handlungen geschaffen haben (Apostelgesc 7,47—50). Dieser Gott handelt aber ununterbrochen, er geht immer den Spure

des irrenden, machtlosen, verdorbenen, versklavten und eigenwilligen Menschen nach und er lässt sich ihm in seinen gnadenvollen Taten erkennen. Er lässt sich ihm dadurch erkennen, dass er ihn an dem Ort befreit, wo jede Hilfe unwahrscheinlich, ja unmöglich erscheint.

(1958; aus dem Buch Evangelium o cestě za člověkem — Evangelium von dem Wege zum Menschen — S. 77 ff.)

Über den deutschen Kirchenkampf

Memento aus Deutschland

Von den deutschen politischen und kirchlichen Ereignissen wurden alle diejenigen von uns tief bewegt, die sich des engen (sowie geschichtlichen wie auch religiösen und theologischen) Zusammenhanges aller europäischen Kirchen klar bewusst sind. Nur die Kurzsichtigen können sich damit trösten, dass es sich nur um die Deutschen handelt, die Feinde unseres Volkes und Staates sind, und das die deutschen Kirchen sowieso seit Jahrhunderten durch ein Erbe belastet sind, von dem wir die tschechischen Protestanten, angeblich frei sind. Es geht auch um unsere Sache, mehr als wir es meistens wissen. Nicht nur in dem Sinne, dass wir in einer nahen Zukunft von der militärischen Macht des deutschen Staates bedroht werden können. Daran denke ich in diesem Augenblick nicht. Der Einfluss des deutschen religiösen Lebens und der deutschen Theologie — und das ist es, worum es sich jetzt handelt — hat sich in unser kirchliches Leben sehr tief eingeprägt. Die deutsche Theologie ist immer noch in dem theologischen Denken des Weltprotestantismus führend. Die Engländer und Amerikaner haben freilich ihre eigene besondere Weise, in der sie die theologischen Probleme anpacken, aber bei einer nur ein bischen weiten Übersicht über die protestantische Theologie in der Welt kann man klar sehen, wie die deutschen Theologen immer noch das theologische Denken in allen protestantischen Ländern bestimmen. Auch wir können diesem Einfluss nicht entrinnen. Wir sind ein Bestandteil des Weltprotestantismus und wir müssen an seinem geistlichen und gedanklichen Bestreben teilhaben. Die Nöte einer evangelischen Kirche sind deshalb auch unsere Nöte, die Gefahr, die die Deutschen bedroht, wird früher oder später auch uns treffen. Es ist deswegen notwendig, dass wir sehr gut darauf aufpassen, was in unserer Nachbarschaft geschieht. Die Irrwege und Irrtümer der deutschen Protestanten können leicht auch zu unserer Krankheit werden; und vielleicht sind wir schon davon angesteckt, obgleich wir das nicht zugeben wollen. Die deutschen Ereignisse sind eine gute, wenn auch traurige Gelegenheit für uns, mit uns selbst zur Abrechnung zu kommen, die Grundlagen unseres geistlichen Lebens und unserer kirchlichen Bestrebungen zu revidieren. Wir werden uns nicht über die Deutschen überheben, wir werden unseren Teil der Verantwortung für alles, was geschieht, auf uns nehmen müssen. Und wir werden sehr ernst die Richtung, in der wir uns bewegen, überprüfen und die Warnungen des heutigen Augenblicks für die Zukunft verstehen müssen.

Worin besteht die Not der deutschen Protestanten?

Die ganze Bedenklichkeit der deutschen Verhältnisse kommt darin zum Vorschein, dass die breiten Schichten der Protestanten die nationale Erhebung »mit einem freudigen Ja« begrüsst haben, und dass diese nationale Revolution den Eindruck zu wecken vermochte, als ob sie ein Beschützer der Kirche gegen den Unglauben, die Unsittlichkeit und den Bolschewismus wäre. Es mag als ein Widerspruch erscheinen, aber jeder denkende Christ sollte es begreifen, dass eine zu grosse staatliche Sorge und Pflege für die Kirche meistens durch kirchliche Dienstleistungen teuer bezahlt wird, besonders aber dort, wo die Kirche durch weltliche, nationale und staat- und machtpolitische Schlagwörter berauscht ist. Es ist wohl wahr, dass eine lebendige Kirche die sittlichen Grundlagen eines geordneten und gerechten Staates stärkt, aber diese Stärkung hat ihre Quelle in dem Wächterdienst der Kirche für die Reinheit des Gewissens und für die rechtliche Ordnung, nicht in einem ostentativen Patriotismus und in der vorbehaltlosen Zustimmung zu allem, was der Staat tut. Die Kirche ist keineswegs die Seele des Volkes, die Kirche soll das Gewissen, der Wächter, der Zeuge, die prophetische Stimme über das nationale und staaliche Leben sein. ...

Und wie ist es mit uns?

Es ist aber nicht genug, über die Deutschen zu jammern. Wir haben unsere eigene Not. Wie die Deutschen sich selbst nicht gut zu beobachten vermögen und sich ihrer Irrwege nicht bewusst sind, so ist es oft auch mit uns. Wir haben auch unser eigenes Erbe, das uns der Freiheit des Glaubens und der Souverenität des theologischen Denkens berauben kann. Die deutsche Theologen wollten »zugleich deutsch und christlich« sein — davon kommt die unheilvolle Verwirrung, der verrückte Zickzackkurs und die Umbiegung der klaren Wahrheiten des Evangeliums. Aber auch wir haben unsere »zugleich«. Auch wir wollen in mannigfacher Weise unseren müden Glauben in unsere kulturellen, politischen, fortschrittlichen, standesgemässen, nationalen Interessen einreihen. Lasst uns nur uns selbst genau beobachten, lasst uns unsere Schlagwörter analysieren, mit denen wir unsere evangelische Sendung durchzuführen versuchen! Lasst uns unsere Predigten und die Stimmung überprüfen, von der unsere Presbyterien und unsere durchschnittlichen Versammlungen beseelt sind! Gewiss, die Gefahr ist bei uns nicht so akut wir in Deutschland. Aber die deutschen Kirchen wurden während einer langen Zeit des schlichten Glaubens an das Evangelium und der Sicherheit des theologischen Urteiles entledigt, bevor die Welle der nationalen Revolution ihre Gemeinden überflutete. Die Ansteckung und Vergiftung breitet sich langsam aus, Schritt um Schritt dringt sie in den kirchlichen Organismus. Der Unglauben in dem wahren Sinne des Wortes besteht nicht in einer offenen Verneinung der Artikel der Glaubenslehre, sondern in einem falschen Massstab für das Leben, in einer verkehrten Beurteilung der menschlichen Güter, in einer Frömmigkeit, die dieser Welt hörig ist; die Welt in diesem Sinne kann durch das persönliche Erlebnis, den Staat, das Volk, die Rasse, die Politik, die Standesinteressen dargestellt werden. Eine Kirche kommt zum Fall, wenn die Grundlagen des Glaubens zersetzt worden sind und wenn die Kirche den Menschen, die heute ringen und sich plagen und eine klare Orientierung brauchen, nichts zu sagen vermag.

Unsere Prediger und Ältesten sollen sich deshalb der Frage stellen, welche Botschaft von Gott sie dieser Welt bringen; ist diese Botschaft unverdorben; glauben sie daran mit dem ganzen Einsatz ihres Lebens? Die deutschen Ereignisse sind ein ernstes Memento für uns, unsere Kirche von den Gemeinden aus zu erbauen, von denen, die als gewählte Presbyter für die Ausrichtung ihrer Kirche verantwortlich sind. Die Infektion kommt freilich von oben her, aber die Krankheit bricht oft unten und breitet sich dort aus — da, wo keine treue und genügende Sorge um die schlichten Glieder und die Vertreter unserer Gemeinden besteht.

■

Die deutschen Ereignisse sind eine dringliche Mahnung an uns, die innere Freiheit und Souveränität des theologischen Denkens nicht aufzugeben. Die deutsche Theologie wurde seit Jahrhunderten zerrieben und war im Begriff, ihr Fundament zu verlieren. Die Theologie hat aufgehört, eine Theologie der Kirche zu sein, sie hat die höchste Norm des christlichen Glaubens nicht beachtet und wurde zu einer Theologie einmal der menschlichen Gefühle, andermal mannigfaltiger mystischen Spekulationen — und wiederum des Volkes, des Staates, der sozialen Ideale, der allgemeinen Kultur. Und wo die Theologen die Kirche bedachten, handelte es sich sehr oft nur um Erhaltung der alten Konfessionen, um Konservierung des sittlichen, kulturellen und kirchlichen Erbes statt um Gehorsam der Gebote Gottes und der Verheissungen des Evangeliums. Die Theologie ist in ihrem Wesen nicht von persönlichen Einfällen und persönlicher Weltanschauung getragen, sondern sie steht auf den Geboten Gottes und auf seinen Taten für die Erlösung der Menschen und sie stützt sich auf das Zeugnis der ganzen Kirche. Wir Theologen lieben es, auf eigene Faust zu fechten, als ob es sich in der Theologie blos um zufällig irgendwo gefundene »Meinungen« und um Spekulieren aus einer persönlichen Vorliebe handelte. Wir sollen lieber die Grundlagen für jene theologische Gemeinschaft legen, die allein uns die Kraft zu der persönlichen theologischen Arbeit geben kann.

Und zuletzt, wir brauchen eine aus dem Glauben erwachsende, theologisch durchdachte und im Gebet befestigte Orientierung für alle Gebiete des menschlichen Lebens. Ein glaubender Christ lebt in der Welt, er ist ein Vater, Sohn, Mutter, Tochter — ein Bauer, Arbeiter, Lehrer — Bürger, Glied seines Volkes. Sein Glaube soll ihm die Richtung zeigen, wo er sich auch befinden und was er tun mag. Die Kirche ist nicht dazu da, die Frömmigkeit als ein besonderes Gebiet des menschlichen Lebens zu pflegen, um irgendwo abseits, sozusagen in einem Atelier oder Übungsplatz die Menschen zur Frömmigkeit zu trainieren. Die Kirche steht inmitten der Welt, des Stromes des menschlichen Mühens und Plagens, sie belässt die Menschen bei ihren irdischen Aufgaben. Aber sie richtet ihre Augen zum Himmel auf, sie weist sie auf das Massstab hin, mit dem der Herr ihre Taten messen wird, und sie verkündigt das Wort der Versöhnung für alle Sünder. Das heisst aber, dass sie ihren Gliedern eine Orientierung gibt. Sie trifft für keinen Menschen die ihm zustehende Entscheidung, sie misst die menschlichen Taten mit keiner mechanischen Richtschnur, aber sie baut Meilensteine und Wegweiser. Die Scharen ihrer Bekenner, die Pilger und Gäste in dieser Welt sind, lassen ihre Spuren für die künftigen Bekenner zurück. Gibt unsere Kirche eine lebendige Orientierung? ... Der Glaube umspannt mit seiner Sicht alles — wie sollte er dazu schweigen, was um uns im Volk und Staat geschieht, in der Politik und im sozialen Leben? Haben wir

etwas unseren Gliedern und der Welt zu sagen? Die Not des deutschen Protestantismus besteht darin, das er die Orientation in der Welt verloren hat und das seine Verwirrung durch eine hochgespannte, scheinbar rechtgläubige Frömmigkeit verdeckt wird. Es gibt Fälle, die zeigen, dass auch die tschechischen und slowakischen Protestanten nicht ohne Gefahr einer gefährlichen Verirrung sind.

Lasst uns acht geben und nicht fürchten! Matth. 8,26.

(1933; in der kirchlichen Monatsschrift » Český Bratr«, X 178 ff.).

In den Kern der Ereignisse kann freilich nur derjenige eindringen, der versteht, dass es sich auch um ihn selbst handelt, dass auch unsere grossen geistlichen Güter im Spiele sind. Wer sich über die deutschen kirchlichen Ereignisse überhebt, um seine nationalen und politischen Interessen dadurch zu stützen, wird nie verstehen, was unter den evangelischen Deutschen geschieht. Wir waren wohl berechtigt dazu, bei dem Gedanken zu erzittern, dass der deutsche Protestantismus vor einer Katastrophe stehen könnte. Ich habe vor den deutschen Freunden ja auch an sozusagen offiziellen Stellen offen gestanden, dass wir noch vor einer kurzen Zeit fürchteten, wohin die deutsche Kirche sich bewegt. Ich hörte vor Munde der Persönlichkeiten, die mit dem heutigen Geschehen im deutschen Protestantismus eng verbunden sind, dass unsere Befürchtungen nicht grundlos waren, und dass die deutsche evangelische Kirche immer noch vor sehr ernsten inneren Prüfungen steht. Das alles kann man aber nur dann verstehen, wenn man die deutschen Ereignisse mit innerer Teilnahme verfolgt, ohne pharisäische Schadenfreude und mit dem Bewusstsein, dass letzten Endes auch wir das gleiche Ringen innerlich zu bestehen haben, wenn auch nicht in so akuter Form und nicht so kramphaft.

Schon im Oktober habe ich von einem deutschen Freund einen langen Brief erhalten, in der er seine Meinung vorlegt, dass der heutige evangelische Kampf in Deutschland eine s t e l l v e r t r e t e n d e Bedeutung für den gesamten Weltprotestantismus hat. Dasselbe habe ich in Deutschland immer wieder von verschiedenen Persönlichkeiten gehört. Das Wort »stellvertretend« ist mehrmal in unseren Gesprächen ausgesprochen worden. Es ist wirklich etwas an dem. Die deutsche Theologie und der deutsche Protestantismus überhaupt waren seit Jahrhunderten durch ihre zentrale geographische Lage sowie infolge ihrer inneren Qualitäten dazu berufen, manchen Geistes- und Gedankenkampf für die gesamte evangelische Welt durchzukämpfen. Auf meinen Reisen in der Welt, sogar auch an Missionsstationen, habe ich manchen Widerhall der älteren deutschen theologischen Arbeit feststellen können, in einer Zeit, in der in Deutschland selbst schon andere theologischen Strömungen im Entstehen waren. Die deutsche Theologie ist ganze Jahrzehnte hindurch irre gegangen, ihre Irrtümer sind langsam beinahe in die ganze Welt eingedrungen, aber es waren wiederum die Deutschen selbst (samt den deutschsprachigen Schweizern), die ihre Irrtümer zu bewältigen hatten. Auch heute ist es so. Die Verwirrung im evangelischen Deutschland ist noch sehr gross, ja manschmal schrecklich. Aber die deutschen Protestanten müssen sich selbst helfen. Und sie tun es bereits.

(1934; in der Monatsschrift Křesťanská revue, VII., S. 99 ff.)

Lasst uns nicht die Einzelheiten der Osterbotschaft behandeln. Wir wollen nur erinnern, dass das Osterereignis mit dem Tode am Karfreitag zusammenhängt und dass die Zeitspanne zwischen ihnen nicht durch eine bestimmte Anzahl von Stunden oder Tagen bezeichnet werden braucht. Wir bekennen freilich, dass Jesus Christus am dritten Tage auferstanden ist. Dadurch soll ausgesagt werden, dass er wirklich gestorben ist, dass er wirklich in das Grab gelegt und dass sein Grab wirklich besiegelt wurde. Jede Zeitbestimmung ist aber nur ein menschliches Hilfsmittel zum Aussagen dieser Wirklichkeit. Wir wollen gleich hinzufügen, dass auch die Zeitspanne zwischen dem Osterereignis und der Erhöhung zum Himmel nicht wortwörtlich verstanden werden soll. Wir reden von den 40 Tagen und nehmen diesen neutestamentlichen Bericht als den Hintergrund, auf dem wir die apostolische Autorität derjenigen, die den erhöhten Herrn gesehen haben, anschaulicher begreifen können. Es ist nicht leicht, die Schlusspartien des Markus- und Lukasevangeliums, Johannes 21 und Apostelgeschichte 1 zu harmonisieren. Die Schwierigkeit braucht uns aber nicht irre machen. Wir glauben mit den Aposteln, dass Jesus von Nazareth starb, begraben wurde und den Tod besiegt hat; wir glauben, dass er nach seinem Sieg zu den eingeschüchterten und feigen Jüngern zurückkehrte, dass er ihren Unglauben überwand (Mar. 16,9—14, Luk. 24,13—48, Joh. 20,24—31) und dass er die Grundlagen gelegt hat, auf denen die glaubende Gemeinde unerschütterlich befestigt und in die Welt in freudiger Gewissheit, in der Stärke des Glaubens und in der Macht der dienenden Liebe gesandt werden wird. Die Kirche war von allem Anfang an eine Gemeinschaft von freudigen, tapferen, arbeitenden und liebenden Menschen. Das ist das Ja des Evangeliums, das alle dunkle Wirklichkeit der Sünde, der Schuld und des Todes übertönt. Die Gewissheit des Glaubens an den Sieg Christi ist deshalb so mächtig, weil sie die Abgründigkeit der menschlichen Schuld, das Gewicht der menschlichen Sünde und das Schrecken der Vergänglichkeit und des Todes ernst nimmt. Die Verkündigung von der Auferstehung Jesu von Nazareth ist kein Mythus oder Legende, auch wenn die menschliche Phantasie daran so viele grobe Vorstellungen angehäuft hat. Es geht hier um die Wirklichkeit der Liebe Gottes, die nichts fürchtet, die den Menschen gerade in seiner Verzweiflung und Machtlosigkeit aufsucht und die den Tod dadurch überwindet, dass sie ihn selbst erleidet und den Fluch auf sich nimmt. Die Auferstehung Christi ist kein blosses Symbol, wie das Kreuz auf Golgota auch nicht. Wie das Kreuz der wirkliche Ort des tiefsten Abstieges des verdorbenen Menschentums, so ist auch das Osterereignis ein wirklicher Triumph der Allmacht der heiligen Barmherzigkeit ...

Die Schriften des Neuen Testaments drücken die souveräne Autorität des gekreuzigten und auferstandenen Christus durch die Verkündigung aus, dass er zum Himmel aufgestiegen ist und zur Rechten Gottes sitzt ... Die Worte am Schluss des Matthäusevangeliums (28,18) »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden« sagen ganz genau dasjenige aus, was in dem Bekenntnis von dem zur Rechten Gottes sitzenden Jesus Christus enthalten ist. Das alte Apostelbekenntnis fügt die Gewissheit hinzu, dass er die Lebendigen und Toten zu richten wiederkommen wird. Nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Zukunft ist unter der Autorität Jesu Christi, unter dem souveränen Regiment seiner Gerechtigkeit und Liebe.

Der heutige Mensch ist kaum imstande, den Inhalt dieses Bekenntnisses sic vorzustellen. Auch in dieser Hinsicht sind wir, moderne Menschen, nicht nu von der Zeit der Entstehung der Kirche Christi, sondern auch von der Zeit de Reformation sehr entfernt. Die Erde ist eine winzige Staubpartikel inmitten de Universums, das neue Weltbild hat uns die Möglichkeit genommen, den erhöhte Jesus irgendwo in den unendlichen Welträumen zu lokalisieren. Das Himmel al ein bestimmter Ort ist uns entschwunden. Verloren gegangen ist die Hölle al ein Raum, wo die Verdammten leben. Wir sind durch eine einschneidende Kriti des Denkens, der Erkenntnis und der Vorstellungsweisen durchgegangen. Au allen unseren bisherigen Auseinandersetzungen geht die Einsicht klar hervo dass der heutige Mensch seine Überzeugung, seine Einsicht in das Innere de Menschen und in die Geheimnisse Gottes nicht in dieselben Gedanken- und Vor stellungsformen hineinpressen kann, wie es der Mensch der vergangenen Zeite getan hat. Die letzten Wirklichkeiten unseres Glaubens können nicht räumlic begriffen werden, als ob sie unseren Vorstellungen und unserem anschaulicher Verständnis zugänglich wären. Wir bekennen, dass Gott den Menschen in Zei und Raum trifft, denn das Wort und die Taten Gottes sind persönlich und kon kret ... Das Evangelium ist keine Verkündigung von abstrakten, allgemeine Wahrheiten; es ist eine Botschaft von dem wirklichen Eingriff Gottes in da menschliche Geschehen. Aber die letzten Wirklichkeiten des Heilswerkes Gotte und seines Weltregimentes entziehen sich unseren Vorstellungen und Begriffe und können durch geschichtliche Forschung oder Beobachtung dessen, was vo unseren Augen geschieht oder in unsere Ohren tönt oder unseren anderen Sinne zugänglich ist, nicht festgehalten werden. Wie das Ereignis zwischen Himme und Erde, das dem Kreuz Christi den eigentlichen Sinn verliehen hat, durch keine geschichtliche Forschung ergründet werden kann, wie das Osterereigni sich den erkennbaren und beschreibbaren irdischen Zusammenhängen entzieht so ist auch der Eintritt Jesu Christi zur Rechten Gottes und seine Herrschaft übe dem Menschen, über Leben und Tod und über der ganzen Kreatur ausserhal jeder unseren Fähigkeit eines Vernunftbeweises, ausserhalb jeder menschliche Logik und greifbaren Beweisbarkeit. Es gibt keinen Ort auf der Erde und im Kosmos, der als die Rechte Gottes bezeichnet werden könnte, zu der der Menschen sohn sitzt. Aber es gibt auch keinen Ort auf dieser Erde und im ganzen Kosmos der sich der Autorität des auferstandenen und siegreichen Jesus Christus ent ziehen könnte.

■

Diese Botschaft können wir nur dann verstehen, wenn wir die Konsequenze begreifen, die sich daraus für unser schlichtes Tagesleben ergeben. Es ist kein Wahrheit und Botschaft, die nur auf die Räume der Tempel, Kirchen, Bethäuse oder irgendwelchen religiösen Versammlungen beschränkt wäre. Es geht hie um die Wahrheit und Wirklichkeit, die unser gewöhnliches Denken, unser welt liches Leben, unsere Beziehungen unter den Menschen und unser Verhältnis zu allen Gebieten der meschlichen Gesellschaft, zum Staat und zu der Politik, zu der Schule und Wissenschaft, zu der Wirtschaft in der Fabriken und auf de Feldern formt.

(1958; aus dem Buch Evangelium o cestě na člověkem — Das Evangelium von dem Wege zum Menschen S. 191—195.)

Der Sturm und Drang des modernen kritischen Denkens, der das öffentliche, kulturelle, politische, aber auch das kirchliche Leben geläutert und den Menschen von der toten Tradition, von versklavender menschlicher Autorität, von der Unwissenheit, vom Aberglauben und von den Mythen befreit hat, hat auch für die Kirche und ihre Theologie eine befreiende und wohltätige Arbeit geleistet. Die Theologie, die dem Schrecken vor diesem Sturm nicht verfallen ist und die in einer souveränen Freiheit alle Ergebnisse der wissenschaftlichen und kritischen Arbeit verwendet hat, gehört in die Geschichte der Kirche Christi. Sie gehört darin, wenn ihr die Gewissheit nicht entschwunden ist, dass selbst die rücksichtsloseste Vernunft und die schärfste Kritik das Wort des Herrn nicht zum Verstummen bringen kann. Sie gehört in die Geschichte der Kirche Christi, wenn sie vor den kritischen Ergebnissen nicht erschrickt und wenn sie begreift, dass das Wort auch die menschliche Vernunft und die menschliche Kritik dazu benutzt, um sich selbst zu verherrlichen und über der tötenden, äusseren und mechanischen Autorität des Buchstaben oder des kirchlichen Amtes seine eigene lautere, echte, befreiende Autorität, d. h. die Autorität des souveränen Gottes selbst aufzurichten. ... Auch die menschlichen Vorstellungen oder kirchlichen Traditionen über die Autorität des biblischen Buchstabens können zum verdorrten Gras und zur verwelkten Blume werden, wenn der Hauch Gottes darüber weht (Jes. 40,5 ff.). Der Herr führt uns auch heute durch grosse Stürme einer unbarmherzigen Kritik und rücksichtsloser Wissenschaftlichkeit. Aus Feigheit und an innerer Gewissheit mangelnd sind wir dabei, vor dieser Prüfung zu fliehen. Trotzdem aber will uns gerade diese oft so schmerzliche und erschütternde Prüfung zu der wahren Gewissheit und Freiheit führen. Diese Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Worte Gottes und der Schrift kann auf den ersten Blick destruktiv erscheinen. In Wirklichkeit aber wird uns eine einfache Besinnung zeigen, wie eine mechanische Auffassung der Autorität des biblischen Buchstabens eine Selbsttäuschung ist. Sie stumpft unser Denken ab, beraubt uns der Souveränität des Glaubens, und erweckt in uns falsche Illusionen ...

(1958; aus demselben Buch, S. 71 f.)

H. J. IWAND

Antwort

Ein Brief an J. L. Hromádka

Lieber Freund und Bruder!

Zunächst eins: ich danke Dir, dass ich so an Dich schreiben darf und da aus der tiefen Verbundenheit des Glaubens und der Aufgabe, die uns in der letzten Jahren so oft zueinander geführt und miteinander verbunden hat. E begann mit Deinem Besuch in Bonn, Deinem ersten Besuch in Deutschland nachdem die Herrschaft des Nazismus zerbrochen und der furchtbare Krieg zu Ende gegangen war. Ich werde diese Begegnung nie vergessen. So geht e auch den anderen, die dabei waren. Heute sind ja solche Begegnungen zwi schen »Ost und West« fast schon alltäglich geworden, aber damals war da noch nicht so. Damals fragten wir uns noch, wie es wohl gehen würde. Ob wi voreinander und miteinander bestehen könnten. Du warst uns ja nicht nu bekannt durch den berühmten und umstrittenen Brief Karl Barths in de damaligen Krise Eures Landes und Eurer Regierung in den Tagen von Mün chen, sondern wir wussten auch, dass Du mit den Deinen hattest fliehen müs sen und erst nach vielen Jahren in Deine Heimat und das geliebte Pra zurückkehren konntest. Wir konnten uns freilich in der wieder normal ge wordenen Sphäre bürgerlicher Anständigkeit begegnen. Man gibt dann einig Fehler und Mängel zu, man gibt zu, dass auf beiden Seiten gefehlt wurde man ist bereit, daraus zu lernen und glaubt, man sei über die Vergangenhei hinweg. Das war die Frage, die mich bewegte, als wir Dich vom Flugplat abholten, um im Rahmen unserer ganzen Fakultät, zu der damals noch Helmu Gollwitzer gehörte, miteinander zu sprechen. Würde es so ein allgemeines ein letzten Endes unverbindliches Gespräch werden? Und dann sprachen wir Und an jenem Abend wurden wir Brüder. Wir wurden Brüder über dem was hinter uns lag und was zwischen uns und stand. Was war geschehen? E waren nicht nur die Hitlerjahre, die mahnend und fragend hinter uns stan den, es war viel, viel mehr. Es war die Frage, ob wir bereit wären, bestimmter Dingen, Wertungen, Vorstellungen ein Ende zu setzen und einen neuer Anfang zu machen. Eben jene Frage hat uns damals bewegt, die aus Deinem Briefe an Karl Barth herausklingt, der ja nebenbei ein Brief an die Bekennende Kirche und da wieder an die geheimen politischen Residuen der Deutscher unter ihnen ist. Es war mehr als eine der üblichen Begegnungen, die wir hie miteinander hatten. Damals schon sassen wir um diese Fragen herum und wi waren alle vor ihnen offen. Wir waren gewiss, dass nichts und niemand da reparieren konnte, was geschehen ist. Hier ist etwas geschehen, was al solches stehen bleiben muss und stehen bleiben wird. Hier ist mehr als ei Jahrhundert abgelaufen. Hier kann nur eins gesagt werden: Nostra maxim

culpa. Es geht bei der Schuld nicht in erster Linie darum, wer schuldig ist. Manche Menschen kommen hinter den geschichtlichen Ereignissen her wie der Staatsanwalt, um festzustellen, wer Schuld hat und wer nicht. Bei der Schuld im geschichtlichen, also im irreparablen Sinne geht es um etwas anderes, da geht es darum, wer sie übernimmt. Sie ist die enge Pforte, durch die der Weg nach vorn führt. Sie ist an und für sich etwas, das wie ein Stein am Wege liegt. Niemand will ihn aufnehmen. Niemand will ihn tragen. Jeder, der nicht auf frischer Tat ergriffen wird, distanziert sich. So entlaufen wir unserer eigenen Geschichte, entziehen uns den Heimsuchungen Gottes und seiner Verheissung. Was an Deinem Briefe so bedeutsam und so wohltuend ist — das muss ich Dir einmal sagen — war genau dasselbe, das auch an jenem Abend mitten unter uns lebendig war. Es fielen keine Anklagen in dem üblichen Sinne, gegen die oder jene Gruppe, gegen die Militaristen oder gegen die Nationalisten, gegen die Rechte oder gegen die Linke, das Unglück war viel zu gross, die Aufgabe seiner Bewältigung viel zu drängend, die Minuten zu kostbar, die Gelegenheit zu einzigartig, als dass wir uns mit solchen Klischees hätten befassen können. Hier war etwas geschehen, was nach menschlicher Bewältigung verlangte, wenn die Geschichte, die europäische Geschichte weitergehen und nicht in einem öden Marasmus ersticken sollte, um von dem Schlimmeren, einem neuen Kriege, ganz zu schweigen. Das stand bei unserem ersten Gespräch in der Mitte, die Schuld und ihre Bewältigung und unsere Bruderschaft, die sich an diesem Abend wie ein Geschenk anbot, das längst reif war, ehe wir noch einander kannten und jene Begegnung hatten.

Das hat nun seitdem gehalten und darum darf ich mit unter denen sein, die Dir dafür ihren Dank sagen. Aber noch ein Wort zu diesem seltsamen, heute freilich wieder etwas abgeklungenen Phänomen der Bruderschaft. Wir haben sie gelernt, oder wenigstens die ersten Anfangsstufen dessen gelernt, was sie bedeutet in der Formierung und im Kampf der Bekennenden Kirche. Ihr habt die Bruderschaft ja sogar in Namen Eurer altehrwürdigen, durch viel Kampf und Leiden erprobten »Brüderkirche«. Auch bei uns ist dieser Name und seine Anwendung heute verbreiteter als früher, wir haben etwas miterlebt in unserem Jahrhundert, das war wie eine Neufassung und Wiederentdeckung derselben. Vor 30 Jahren wäre das undenkbar gewesen. Da war »Bruder« eine pastorale Redeform, eine Standeseigentümlichkeit. Heute ist dieses Wort wieder in Gefahr, das von neuem zu werden. Viele, die sich Brüder nennen, wissen gleichwohl nicht mehr, was es damit auf sich hat. Sie haben es nie erfahren, wie man von der Bruderschaft getragen sein und auch, wie tief man sich gegen sie versündigen kann. Das haben wir gelernt. Bruderschaft beinhaltete damals eine Gabe und eine Verpflichtung zugleich, sie besagte, dass man bereit war, Ehre und Schmach miteinander zu tragen oder genauer gesagt, dass man nicht bereit war, den Bruder der öffentlichen Verurteilung und Herabsetzung preiszugeben. Mit der Bruderschaft als solcher war eine Realität gesetzt, die von etwas anderem lebte als den Werten der bestehenden Gesellschaft, ihren Tugend- und Lasterkatalogen. Wir waren in der Bindung dieser Bruderschaft die wahrhaft Freien. Auch die »aussen« begriffen etwas davon. In einer Zeit, die uns alle prüfte, wie es denn mit uns stünde angesichts des Entweder-Oder der Wahrheit Gottes und des nackten Lebens — erst wenn die Frage an diesen Punkt kommt, merkt man, wie wenig wir durch unser Wissen und unseren Verstand auf dieses examen vitae vorbereitet sind — damals ahnten wir etwas von der biblischen Wahrheit, dass

das Wort Bruder etwas zu tun hat mit dem von den Toten Auferstandenen, dass es ein Osterwort ist, dass es uns alle heraushebt und aussondert aus dieser Todeswelt und der Erstgeborene unter allen Brüdern eigentlich unseren Zusammenhalt ausmacht unter uns hier auf der Erde und mitten in den Aufgaben und Anfechtungen, die es zu bestehen gilt. Viele, die unserer Bruderschaft und ihrer Zielsetzung spotteten, die nichts anderes als unsere Ohnmacht und unsere Niederlage sahen, haben damals nicht geahnt, dass sie selbst — ohne es zu wissen, aber darum eigentlich umso schlimmer und tragischer, denn sie konnten es wissen! — mit allem, was sie taten, in der gleichen Zeit das Reich des Todes aufbauen halfen, dass sie die Bühne aufstellten, auf der der schrecklichste und furchbarste Totentanz gespielt werden sollte, den die christlich-abendländische Zivilisation je sah und der in gewisser Hinsicht — da hast Du einfach recht — ihr Ende geworden ist. Es mag kein Zufall gewesen sein, dass die Baumeister dieses grandiosen Totenreiches, in dem der »Fürst dieser Welt« seine Herrschaftsformen entfaltete — am Ende selbst den Tod wählten. Er war immer schon das Vis-à-vis ihres Daseins und ihrer Entscheidungen. Die Todeskapsel war ihre letzte Medizin. Wo der Tod regiert, da gibt es keine Gemeinschaft. Der Tod lebt vom Eigennutz. In diesem unheimlichen Reich lebte unsere Bruderschaft, hier lernten wir, Brüder zu sein und — an das Leben zu glauben, nicht nur an das ewige, sondern auch für das irdische uns einzusetzen.

Eben um diesen Einsatz für das L e b e n geht es nun heute, auch hier wird eine verschworene Bruderschaft nötig sein, in anderer Zusammensetzung und in anderem Rang, um dem immer noch drohenden Tod das Leben abzuringen. Denen, die Ost und West unversöhnlich gegeneinander setzen, wird diese Bruderschaft entgegen stehen als eine reale, lebendige Kraft. Sie wird wissen und wissen müssen, dass wir das Leben nur im Miteinander von Ost und West wieder gesunden lassen können. Bei dieser Bruderschaft wird vor allem eins geächtet sein müssen: der Kalte Krieg. Er wird dort keinen Raum finden, wie eine Täuschung, eine Lüge, etwas wirklich Böses dort fehl am Platze ist, wo das Leben und der Frieden einziehen sollen. Im Kaltem Krieg kann es das nicht geben, was es in unserer Gemeinschaft von morgen geben wird und was schon hier und da am Wachsen ist: die wirkliche Begegnung von Mensch zu Mensch und das Sehen der Realitäten. Der Kalte Krieg hat die entgegensetzte Wirkung. Er mutet einen heute an wie eine Zerteilung des ganzen Leibes der einen Menschheit. Für Europa ist er tödlich. Aber können wir als Christen die Menschheit zerteilen lassen? Können wir da mitmachen, können wir das geschehen lassen? Das wäre für die Kirche ebenso verderblich wie wenn wir uns im Dritten Reich von der Wurzel Israel hätten absprengen lassen. Damals ging es um den Gnadenbund, jetzt geht es um den Schöpfungsbund. Bei uns hier wundern sich die Leute, oftmals auch gut orientierte und im Kirchenkampf bewährte, dass Karl Barth, Niemöller und wir alle nicht auf die Formeln des »Kalten Krieges« zu bringen sind. Die Gedanken- und Sprachgleichschaltung gelingt wieder einmal nicht! Aber sie haben keinen Grund, sich zu wundern. Es geht um dieselbe Frage wie damals. Hier wie dort wird eine künstliche Spaltung vollzogen, hier wie dort das Zusammengehörige zerrissen, hier wie dort ein Teil als Ganzes gesetzt. Doch wie der Frieden in der Kirche der Frieden ist zwischen Israel und den Heiden, so wird der Frieden auf Erden darin seine reale Wurzel haben, dass wir die Spaltung der Menschheit wegen ihrer Systeme und Ideen nicht zulassen. Es kann frei-

lich ein Entweder-Oder geben, das den Frieden zu einer verkehrten Sache macht, aber so wie die Dinge in Europa liegen, wie sie vor allem von Deutschland her gesehen liegen, ist der »Kalte Krieg« eine Erbschaft, etwas, das aus jenem fürchterlichen Gestern stammt, als Hitler den Antikommunismus zur Grundlage der deutschen Innen- und Aussenpolitik erhob. Darum — weg damit. Der Kalte Krieg kommt nicht aus dem Glauben, er ist gegen die frohe Botschaft von Jesus Christus.

Wo Freunde hüben und drüben bereit sind, das Untier »Kalter Krieg« von beiden Seiten zu packen und dorthin zu werfen, wohin es gehört, dann muss Raum werden für das andere — oder bin ich da ein Utopist — das, was wir seit mehr als einem Menschenalter in seiner wahren Gestalt nicht mehr kennen: den F r i e d e n. Wirklich Frieden auf Erden, — nicht nur innerlich, nein, auch äusserlich. Nich ein ewiger Friede, aber doch Frieden nach all dem Entsetzlichen, was unsere Zeit gesehen und was nicht ohne unsere Schuld in ihr Ereignis wurde. Es geht heute alles um den Frieden. An ihm hängt Leben und Recht, Wohlfahrt und Kultur. Wer weiss, dass der jetzige Zustand kein Friede ist, dass dieser in erster Linie ein geistiger Prozess ist und dann auch ein politischer, der wird im Kalten Krieg sein verführerisches Gegenbild erkennen. Wir haben zu wählen zwischen dem Frieden und der Fortdauer des Kalten Krieges. Ein Drittes gibt es nicht. Wird die Bekennende Kirche hierin einen neuen Faktor bilden können, wird sie diesmal Brüder von der anderen Seite zur Hilfe haben, wird sie umfassend und gross sein, oder wird sie wieder scheitern an der Unaufmerksamkeit und Härte der Menschen, an ihrem Doktrinarismus, an ihrem Wohlleben, an dem Haften an nichtssagenden Erfolgen, an der ganzen Immoralität, in der wir immer noch drin stecken. Diese Frage geht durch Deinen ganzen Brief. Lass mich jetzt dazu kommen und zu drei Punkten Stellung nehmen, die Du dort hervorhebst.

Zunächst: Du sagst sehr überzeugend »Der Kampf der Bekennenden Kirche hat mit einem Sieg geendet«. Lass uns diesen Satz ein wenig näher ansehen. Du hast in gewisser Hinsicht recht. Aber dan schränkst Du den Satz ja selbst gehörig ein. Freilich, es war schon ein Sieg da mitten in unseren Niederlagen. Es wäre undankbar gegen Gott, wollten wir vergessen, was er uns geschenkt, wollten wir nicht sehen, dass er uns in der Stunde höchster Gefahr mutige und klarsehende Männer gab, die uns sagten, wo der Weg der Kirche ging. Es war eine grosse bewegende Zeit und man kann sie nicht aus dem Sinn bekommen, auch wenn man sich heute wieder an den Alltag der Kirche zu gewöhnen hat. Und doch, es gibt einige gewichtige Faktoren, die es uns schwer machen, vom Sieg zu reden. Theologisch — vielleicht war es da wirklich ein Sieg, aber praktisch? aber ethisch? Es ist kein Zufall, dass die Fragen der Theologen, die aus der Bekennenden Kirche kommen, nach diesem Krieg in erster Linie auf dem Felde der Nachfolge, des Ethos, der praktischen Bewährung liegen. Da ist unter den bedenklichen Punkten zuerst einmal die Judenfrage zu nennen, die uns innerlich bis heute zu schaffen macht. Wir haben nicht klar genug gesehen, was erst langsam in uns allen — mit wenigen Ausnahmen, die es vorher wussten — gedämmert hat, dass der Angriff auf die Juden I h m galt, Jesus Christus selbst. Wir haben theologisch zwar an der Menschheit Jesu Christi festgehalten, aber dass dieser Mensch ein Jude war, das haben wir dogmatisch oder im Sinne eines allgemeinen Humanismus spiritisierend für irrelevant erachtet. Wir haben den inneren Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Bund weniger klar und scharf gesichtet als es der Gegner tat, der die schwächste Stelle in unserem modernen Christen-

tum erspäht hatte. In diesem Falle lag die Decke eher vor den Augen der Kirche als über der Synagoge. Wir haben nicht gesehen, dass wir mit der Entwurzelung aus Israel unsere Oekumenizität als Kirche verlieren sollten und verloren hätten. Und die Leiden, über denen uns hernach die Augen aufgegangen sind, sind zum geringsten Teil unsere Leiden gewesen. Alles das musste erst aus unserem Versagen heraus erkannt und uns eröffnet werden, und wenige waren so klar wie Karl Barth, der damals den Satz prägte, dass Antisemitismus heute die Sünde gegen den Heiligen Geist sei. Sie war es auch. Wer damals seine jüdischen Freunde nicht preisgab, den behütete dieses Bekenntnis an seiner Seele. Es war ein erstaunliches Geheimnis, dem wir damit auf die Spur gekommen sind. Aber der Preis! Ist er nicht allzuhoch? Wer wird diese Schuld einmal von uns und unseren Vätern — denn dort begann es — nehmen? Hier liegt der Grund, warum viele Menschen bei uns heute abgedrängt werden und sich abdrängen lassen in den blossen Genuss, in das Geld, in die Arbeit, in die Leistung, kurzum in allerlei Dinge des Vergessens. Die Opfer der anderen sind unsere unbewältigte Vergangenheit und es ist ein Weniges, was die Bekennende Kirche theoretisch erkannt und praktisch geleistet hat, um diese Menschen zu retten, die dem Tode und der Qual zugeführt wurden. Was muss geschehen, damit wir das hinter uns bekommen? Wie kann ein Volk rein werden, das den — freilich vergeblichen — Aufstand gegen Israel und seinen Gott hinter sich hat? Verstehst Du, dass diese Frage immer wieder aufbricht, sobald wir etwas tiefer zu graben beginnen?

Das zweite, was uns im Augenblick der Entscheidung gefehlt hat, war unsere mangelnde Solidarität mit den Sozialisten. Ich meine das nicht im weltanschaulichen Sinne, das ist eine Frage für sich, aber im Praktischen, im Handeln. Hitler sah uns als Einheit an wie Nietzsche, Christen und Sozialisten sind das Tschandalahgesindel, das verschwinden muss, wenn der höhere Mensch, der Übermensch geboren werden soll. Beide, so meinte er als Prophet der Herrenmoral — die dann auch danach aussah! — seien Träger des Ressentiments, der Moral der Schlechtweggekommenen und der Kleinen. Es war wie eine Gigantomachie zwischen Nietzsche und Marx, was wir damals erlebt haben. In dieser Sache waren wir nicht heiss oder kalt, sondern sind lau geblieben. Das hängt uns bis heute nach. Wir haben zwar versucht, im Sinne der bürgerlichen Humanität und im einzelnen zu helfen, was oftmals bedeutsam und nicht immer ungefährlich war, und seine Frucht getragen hat, aber es genügte nicht. Hier ist schon 1933 etwas falsch gelaufen. Wir mussten, als die ersten Konzentrationslager eröffnet und deutsche Menschen ungeachtet ihrer bürgerlichen Ehre und ihrer Unschuld, dort hineingeworfen wurden, um gebrochen und vernichtet zu werden, nur weil sie Marxisten waren, ein lautes, klares Nein sagen als Kirche im Ganzen, ganz gleich, wie diese Menschen und ihre Bewegung zur Kirche stand. Hier ging es um das Recht der rechtlos Gewordenen. Hier nahm eine »Klasse«« Rache an der anderen. Hier hätten wir nach Martin Luthers Wort eigenes Ansehen und eigene Gerechtigkeit stellvertretend wirksam sein lassen müssen, gerade als Glieder der bürgerlichen Schicht gegen diese grausame Perversion. Bis heute schwelt diese Schuld weiter und steht immer noch zwischen den Deutschen hier und den Deutschen drüben, zwischen den sogenannten »kirchlichen« Kreisen und den Sozialisten. Ich sage das nicht erst heute und nicht post festum. Angesichts des aufkommenden Nationalsozialismus und seiner ersten Taten habe ich zu zweifeln begonnen an der Redlichkeit meines Standes und

an der sittlichen Tragfähigkeit der politischen Parteien, die rechts stehen. Was nützte es, dass man der Kirche soviel versprach, dass man Schulgebete und Gottesdienste staatlicherseits einführte — auch der Tag von Potsdam wurde im Zeichen dieser neu geschaffenen Lage begangen! — es stellte sich bald für die Kirche heraus, dass sie betrogen war. Was hätte es bedeutet und was hätte es unter Umständen verhindert, wenn die Kirchen, und zwar die katholische wie die evangelische, hier nicht an ihre Existenz gedacht hätten, sondern an die Gerechtigkeit Gottes und das Recht, auch und gerade in dieser Situation, wo es nicht die bürgerlichen Stände anging und wo die Kirche zeigen konnte, dass sie glaubt, was sie verkündigt, dass Gott das Schreien der Elenden hört. Er hat's gehört. Das ist der zweite verpasste Augenblick, der schwer auf uns lastet.

Das dritte Moment unserer Verfehlungen ist der Krieg. Als der Krieg ausbrach, wusste ich, dass ein wesentliches Anliegen der Bekennenden Kirche verloren war. Nun wurde mit Blut diese entsetzliche Weltanschauung ins Buch der Geschichte eingetragen. Es war zwar eine grosse Sache, dass 1938 eine Gebetsliturgie herauskam, die alle Schrecken des künftigen Krieges beim Namen nannte. Aber sie wirkte nicht mehr. Ihre Verfasser wurden der Freiheit beraubt. Die Bischöfe der intakten Kirchen und die kirchlichen Behörden rückten mit Entsetzen von dieser Liturgie ab und sagten das öffentlich. Die Bruderräte standen allein, verfemt, galten als Feinde der Nation. Niemöller war verhaftet, die Organisation der Bekennenden Kirche zerschlagen und auf die Provinzen abgedrängt. Der Krieg stand vor der Tür, die Bekennende Kirche war stärker der Verfolgung freigegeben als je vorher. Aber gleichwohl: es liesse sich doch der Fall denken, dass wir dem Krieg eine ganz andere Barriere in den Weg gelegt hätten als es so geschehen ist. Denn man kann etwas gegen den Krieg tun. Viele Menschen denken auch heute noch, dass Kriege Naturereignisse sind und übersehen, dass sie von Menschen gemacht und auch von Menschen verhindert werden können. Martin Niemöller hat einmal gesagt, wenn 4 000 oder 5 000 Pfarrer damals »gesessen« hätten, dann wäre vielleicht Chamberlain nicht nach München gekommen. Wie man auch über so etwas denken mag, es zeigt nur, dass wir in der Bekennenden Kirche gegenüber dem letzten Krieg kein gutes Gewissen haben können. Wir haben nicht rechtzeitig genug und nicht klar genug dagegen Stellung bezogen. Die Hoffnung auf die Haltung der Reichswehr gegenüber der Partei war von vornherein falsch. Das eben war die Schwäche des 20. Juli. Die Bekennende Kirche war die eigentliche Hoffnung gegen den Sieg des Nazismus in Deutschland, das haben damals nur wenige gesehen. In den grossen geschichtlichen Katastrophen sind die Menschen blind. Wahrscheinlich hat sich der nazistische Staat den Weg nach vorn schon vorher freigekämpft, indem es ihm gelang, die Einheit der Bekennenden Kirche zu zerbrechen. Nach der Synode von Oeynhausen waren wir nicht mehr in der Lage, wirklich einen geschlossenen Widerstand gegen den Aufmarsch des Staates zum Krieg und zum Überfall der Nachbarstaaten zu leisten.

Wir stehen heute wieder vor einer ähnlichen Lage. Kann die Kirche etwas dazu beitragen, dass Kriege verhindert werden? Gehört das zu ihren Befugnissen? Man wird kein allgemeines Gesetz darüber aufstellen können, aber in concreto, und wenn ich rückblickend sehe, wie man die Bekennende Kirche zermürbte, um sich den Weg zu dem freizukämpfen, was man dann Krieg nannte und was schlimmer war als ein normaler Krieg, dann ist mir

klar, dass die Kirche sich nicht soweit privatisieren lassen darf, dass die grossen Fragen sozialer Gerechtigkeit, Krieg und Frieden, Völkerrecht und Völkergemeischaft sie nicht mehr tangieren. So ist das Evangelium nie gemeint gewesen. An diesem Punkte sind wir bis heute geteilt in unserer evangelischen Kirche Deutschlands. Hier sind ganz unverständliche Rückfälle in ein Denken eingetreten, das wir vor 20 Jahren für völlig unmöglich gehalten hätten. Das kommt daher, dass wir das Versagen der Christenheit angesichts des letzten Krieges noch längst nicht in seiner Tiefe begriffen haben. Hat also die Bekennende Kirche gesiegt? Wir werden Ja und Nein sagen müssen und das Wort vom Platzregen, der bald wieder von der Sonne aufgeleckt wird, bekommt erneut sein Recht. Nur indem wir unser Versagen von damals ernst nehmen, werden wir den Weg, den wir geführt wurden, wieder finden. Die mächtige Tatsache, dass wir »weiterleben« ist noch kein Beweis, dass die Weise, wie wir weiterleben, die rechte ist und in ein verheissungsvolles Morgen führt.

Das führt mich zu dem zweiten Punkt, den ich aus Deinem Brief als so wesentlich entnehme und der zudem im Augenblick durch die Bemühungen der grossen Mächte um den Frieden mit Deutschland eine Dir vielleicht damals noch kaum bewusste Aktualität erlangt hat. Du schreibst: »Es ist alles anders gegangen als man in Deutschland seit einigen Jahrzehnten, vielleicht seit einem Jahrhundert erhofft hatte. Der Drang nach Osten ist in einer fast unvorstellbaren geschichtlichen Katastrophe zusammengebrochen. Dieser Zusammenbruch ... hat wie ein Erdbeben gewirkt ... aber auf den Ruinen der so nahen Vergangenheit, wo Millionen, ja Zehnmillionen Menschen grausam vergingen, wo menschliche Schuld zum Himmel schreit, muss man sich, so denke ich, mit der nationalpolitischen und sozialkulturellen Lage anders auseinandersetzen, als wenn es sich bloss um geläufiges Recht und Unrecht in normalen Zeiten handelte. Der osteuropäische Mensch steht an der Elbe.. Er wurde — kann man fast sagen — wider seinen Willen hingeführt.« Es sind in diesen paar Sätzen einige Wahrheiten gesagt und Probleme angerührt, die in die letzte Tiefe führen und die auch in unserer Bruderschaft eines Tages sich zu Worte melden werden, ob wir hier Rat und Hilfe wissen. Ich selbst weiss mich durch diese Sätze ebenfalls persönlich betroffen. Denn ich stamme ja nicht nur aus dem deutschen Osten, sondern ich habe dort begriffen und erlebt, was Heimat bedeutet und werde das gewiss nie vergessen können wie unzählige andere. die einstmals als Bauern, Gelehrte, Pastoren, Kaufleute und was weiss ich in diesem deutschen Osten zu Hause waren. Heimat ist eine grosse Sache und die sie noch haben, können an uns lernen, wie man sie verspielen kann, obschon einen niemand bedroht. Ich muss einmal etwas sehr Persönliches hinzufügen. Ist es nicht seltsam, dass wir in den schönen und fruchtbaren Jahren nach dem ersten Kriege — die Weimarer Republik hat ja wirklich etwas aufgebaut und die geistige Leistung jener Epoche steht in keinem Verhältnis zu dem, was wir heute haben, — nichts ahnten von der Wetterwolke, die sich über uns zusammenzog? Dass eine ganze Epoche, eine ganze Generation so ahnungslos sein kann, nicht zu begreifen, dass da an der Wand die Geisterschrift des Untergangs sichtbar wird. Ob es nicht heute ähnlich ist, wenn wir nicht bald eine ganz entscheidende Wendung vollziehen?

Aber Du hast recht: es gab sofort nach dem ersten Weltkrieg bei uns diesen Drang nach Osten. Englische Historiker, die einige kluge Bücher über das Dritte Reich geschrieben haben, dürften richtig sehen, wenn sie sagen, dass der

Drang nach Osten das eigentliche un auch von den Nicht-Nazis bejahte Ziel in der deutschen Politik gewesen sei. In diesem »Drang nach dem Osten« lebte Gutes und Böses hart nebeneinander. Es lebte da im guten Sinne eine Art Neugier, ein Interesse und eine Offenheit für das, was im Osten geschehen war und noch geschah. Gerade der Sozialismus — und die dialektische Theologie! — hatten beide einen neuen Sinn für den Osten in unserem Volk erschlossen. Man sehe sich nur einmal an, was an Übersetzungen besonders von rusischer Literatur aus dem 19. Jahrhundert, aber auch von Revolutionsliteratur damals erschienen ist. Daneben aber stand schon damals der Antikommunismus und Militarismus. Das sehen wir von rückwärts deutlicher. Was für ein klares Licht liegt heute über den Fehlern, die wir nach 1918 gerade dem Osten gegenüber gemacht haben. Was gibt es hier zu tun und aufzuklären. Auch hier ist Umkehr und Busse der einzige Weg, um wirklich Geschichte zu verstehen, um uns in unserer Geschichte zu verstehen. Aus den abstrakten Begriffen — da hast Du ganz recht — wie Heimat, Menschenrecht, geschichtliches Erbe und was dieser Dinge mehr sind, ist nichts zu gewinnen. Wer durch dieses Glas die Lage ansieht, und so tun es ja vielfach unsere Historiker und Juristen, der wird nur neue Verkehrtheiten zu den alten häufen. Das ist Gesetz und nicht Evangelium. Denn man muss in der Tat bedenken, *was* der heutigen Situation *voranging*. Gesät, geistig vorbereitet, wurde das alles durch den ersten Weltkrieg und den Nationalismus, der bei uns übrig blieb. Uns blieb aus der Bismarckisch-Wilhelminischen Epoche ein Nationalismus ohne Realität. Er versuchte sich am Osten schadlos zu halten, nachdem ihm im Westen Grenzen gesetzt waren. Das ist heute noch unsere Not. Hier hat noch nicht die rettende Wendung eingesetzt. Wir leben geistig immer noch in einem Gefüge, das nach aussen keine Realität besitzt. Die Bilder, die uns von innen her bestimmen, auch unsere Politik festlegen und in den Reden unserer Parlamentarier aufblitzen, stimmen mit wenigen Ausnahmen nicht mehr mit der Wirklichkeit überein. Sie sind Träume und Dogmen. Es ist ungeheuer schwer für einen Deutschen, zu sehen, was mit ihm passiert ist. Es geht uns wie einem Manne, dem ein Bein amputiert wurde, der aber nicht weiss, dass dem so ist und den seine Nerven täuschen, sodass er glaubt, er werde eines Tages wieder richtig laufen können. Das werden wir im Sinne unserer bisherigen Geschichte nie wieder vermögen, trotz allem, was uns freundliche Leute aus Ost und West dazu ins Ohr sagen. Das eben ist die Schwierigkeit. Einmal, wer sagt uns so vollmächtig, dass es wahr und doch nicht ohne Liebe, ohne wirklich echte Liebe zu Deutschland und dem deutschen Volk ist, was wirklich mit uns geschehen ist? Wer führt uns brüderlich, menschlich verstehend an die Realität heran, die unsere Realität geworden ist? Die Wahrheit allein, die nackte, kalte Wahrheit tut es nicht. Das weiss jeder Leidende und — jeder gute Arzt. Wer zerbricht das illusionäre Gebäude, in das wir uns nach der ungeheuren Katastrophe geflüchtet haben? Heute betrügen wir uns durch allerhand Nebensächlichkeiten und Erfolgschancen. Wir drücken uns vor der Geschichte bezw. wir versuchen das, aber es wird nicht gelingen.

Dabei schiene mir dreierlei wirklich hilfreich zu sein. Einmal die Erkenntnis, was die Nationen und was die Menschen im Osten unter uns gelitten haben. Wir wissen viel zu wenig darum. Ich habe immer wieder in Erfahrung gebracht, dass wenn ich einiges davon unseren Menschen aus dem Osten berichtete, ein tiefes Verstehen durch die Reihen ging. Das Leid, das Millionen

von Menschen unseres Volkes hernach traf, hat den Boden eines echten Verstehens bereitet, wenn sich nur rechte »Seelsorger« finden, die aus solcher Tiefe heraus die Wunden zu heilen beginnen, die der Krieg und sein Ausgang geschlagen hat. Vor allem, wir müssen mehr wissen und wir müssen tiefer, verstehender, besser davon *reden*. Es ist vor kurzem das Buch eines amerikanischen Historikers erschienen: Alexander Dallin ‚German Rule in Russia 1941—1945. A study of occupation policies'. Das ist nur den Akten deutscher Befehlsstellen bei der Occupation der UdSSR entnommen und zeigt u. a. die Absichten, die wir mit den Bewohnern Russlands hatten. Es ist furchtbar zu lesen, und würde so hilfreich sein, wenn mehr Menschen davon wüssten, dann hätten wir wirklich ein Bild von dem, was man »den Drang nach dem Osten« nennt, was sich bei uns Gauleiter und andere Befehlsgewaltige darunter vorstellten.

Es ist hier auch kirchlich das schwerste Stück unserer Arbeit noch ausgespart. Das Schuldbekenntnis, das die Männer der Bekennenden Kirche 1945 ablegten, ist fast einseitig als an die westliche Adresse gerichtet verstanden worden — und hat auch da noch genügend Widerspruch gefunden — aber Schuldbekenntnisse müssen total sein, sie dürfen nicht einen, und zwar den am meisten betroffenen Teil ausnehmen, sie dürfen nicht taktisch verstanden werden, sie müssen wirklich die faktische, die reale, die himmelschreiende Schuld selbst meinen, die am Tage liegt. Sie müssen die Zunge lösen und die Dämonie des Stummseins heilen. So war das Stuttgarter Bekenntnis auch ursprünglich gemeint. Aber es war, solange wir so wenig Kontakte mit dem Osten und den Kirchen des Ostens hatten, schwer zu konkretisieren. Erst seitdem wir uns begegnen, ist das aktuell geworden. Es war aktuell bei allen Besuchen, die von uns bei der russischen Kirche stattfanden, allen voran Martin Niemöller, aber auch wir haben es dann wunderbar und überwältigend erfahren, wie die Christenheit in Russland uns unser Wort abnahm und wie sie auch unser Leid verstand. Wir müssen grosse Geduld haben. Ein so furchtbares Geschehen wie der Nationalsozialismus und der zweite Krieg heilen nicht so schnell in der Seele der Menschen. Es wird aber Heilkräfte geben und es wird eine Zukunft geben, die besser ist als die Vergangenheit, die vor unseren Augen versunken ist. Das zweite, was mir hilfreich erscheint, ist Dein lapidarer Satz »der osteuropäische Mensch steht an der Elbe«. Es könnte das doch — ich meine nicht im Sinne einer Ideologie, sondern der geschichtlichen Realität — die Rettung, auch unsere Rettung sein. Ich weiss, dass man mir das hier bei uns noch nicht leicht abnimmt, aber diese Dinge ändern sich. Unser Volk ist keine statische Grösse, in der Tiefe unseres Volkes sitzt trotz seines momentanen Strebens nach einem besseren Lebensstandard ein ganz anderes Gefühl und ein echtes Wissen um Leid und eine grosse Sehnsucht nach Verstehen mit den Menschen im Osten. Eines Tages bricht das durch, gerade aufgrund ähnlichen seelischen Erlebens. Was wir heute weltanschaulich hier bei uns im Westen haben, ist ein Ringen zwischen Echtem und Unechtem. Je näher wir an das Volk und sein wirkliches Erleben herankommen — und das ist die kommende Aufgabe der Dichter, des Schauspiels, der Gelehrten, der Pfarrer — desto mehr wird sich zeigen, dass die Begegnung mit dem »osteuropäischen Menschen« unumgänglich geworden ist, und zu den grossen Hoffnungen der Menschen in Europa gehört. Es bereitet sich hier Wesentliches vor, nicht nur in Deutschland.

Der »osteuropäische Mensch« muss ja nicht als unser Feind an der Elbe

stehen, er könnte auch als der Freund dastehen, der uns hilft, über die Misere des Zusammenbruchs wegzukommen und die neue Epoche im Zusammenleben der Nationen Europas zu beginnen. Was wir von 1918 bis 1933 erlebt haben, war in Wahrheit nur ein Waffenstillstand. Das in den Pariser Vorortsverträgen geschaffene Zwischeneuropa war ein eiserner Vorhang, 1000 km weiter östlich, als er heute liegt. Damit, dass dieser Vorhang so weit westlich, bis an die Elbe gerutscht ist, wird er sich selbst auflösen mit der ganzen, wahrscheinlich fehlsamen Nachkriegskonstruktion, die Europa 1918 gegen Russland hermetisch abzuschliessen trachtete. Es könnte doch sein, dass die Anwesenheit des osteuropäischen Menschen im Herzen Europas für Europa eine neue Zeit bedeutet, und zwar die Zeit eines echten, fruchtbaren Zusammenlebens europäischer Nationen, die immer noch ein grosses Erbe zu verwalten haben. Warum sollen wir nicht wirklich am Anfang einer fruchtbaren Epoche stehen, die wir nur verzögern, wenn wir zurückblicken wie Sodoms Weib es tat. Es könnte freilich sein, dass uns ein Rückblick besonderer Art nottäte, weil es nicht mehr die Geister des 19. Jahrhundert sein werden, die uns dabei helfen, Metternich und die Heilige Allianz und die Bismarcksche Reichsgründung, sondern eher das 18. Jahrhundert mit Lessing und Hamann, Goethe und Herder, mit Kant und Hegel und dem Freiherrn vom Stein. Es muss eine Epoche des Schenkens sein, echtes, geistiges Leben ist immer schenkendes Leben. Ihr werdet uns reich machen und wir werden versuchen, Euch zu geben, was aus dem Schatz unseres Geistes zu geben ist. Du sagst, wir müssten vielleicht 100 Jahre zurückgehen. Es kann sein, dass die Operation an einzelnen Stellen noch tiefer einschneiden muss. Frieden und Neugeburt hiesse, dass das Gleichgewicht zwischen Ost und West endlich gewonnen ist und unser Volk in dieser Zwischenlage seine Ruhe findet. Um das zu verwirklichen, müssten wir als Drittes ein konkretes Ziel ins Auge fassen, gerade weil uns von der geistigen Ebene her ein Neues aufleuchtet, muss ihm ein Konkretum entsprechen, da sonst alles Spiel und freie Phantasie bleiben würde. Es müsste so etwas wie das mit dem Rapackiplan Angestrebte verwirklicht werden, es müssen die nämlichen politischen Bedingungen geschaffen werden, die das Miteinander der mitteleuropäischen Nationen ermöglichen. Ein atomwaffenfreier Raum in der Mitte Europas, das wäre ein Anfang und eine grosse Verheissung. Es wäre der erste Stein einer wirklich praktischen Neuordnung im Sinne eines Friedens, der so weitreichend ist, dass alle Ordnungsbilder, die wir nach 1918 in- und ausserhalb Deutschlands entworfen haben, dagegen verblassen. Das ist jedenfalls meine Meinung. Das würde ein vom gemeinsamen Raum aus gestaltetes Zusammenleben ergeben, es würde uns mit der Freundschaft der Nationen im Osten etwas schenken, was mehr ist als alles, was wir verloren haben und das gemeinsame Schicksal, das diese Völker miteinander erlitten haben, bekäme seine geschichtliche Gestalt. Du hast völlig recht. Wir können uns als Christen von diesen Fragen nicht dispensieren. Sie sind nicht Glaubensfragen ersten Ranges, sie sind aber der Lichthof, der um den Glauben herum liegt. Sie sind wirklich ein Lichthof und ich hoffe nur, dass die Prager Konferenz so etwas wie ein Leuchter dazu sein könnte.

Nun muss ich noch kurz und nicht so eingehend, wie er es verdiente, den letzten Punkt anrühren und damit das, was mich in dem Ganzen Deines Wirkens und Schreibens und im Fundament unserer Freundschaft so stark beeindruckt. Das ist das Drängen auf den Glaubensrealismus, das Dir zu eigen ist. Nichts ist schlimmer als die Verbindung von Glaube und Illusion. Und

wie häufig ist sie. Sie ist wahrscheinlich das Häufigere und war das Anliegen der Heilspropheten gegenüber dem Realismus eines Amos und eines Jeremia. Sie war wohl im Grunde genommen auch das Motiv im Prozess gegen Jesus, während dieser wusste, was zum Frieden von Jerusalem gedient hätte. Du schreibst: »Mein Anliegen geht dahin, zu zeigen, dass gerade die Kirche Jesu Christi und ihre Theologie mutig der Geschichte ins Auge schauen und die gegenwärtige Wirklichkeit in aller *Nacktheit* und Unerbittlichkeit erfassen müsse.«

Realistisch nannte Luther seine Theologie gegenüber der Scholastik. Realistisch ist alle Theologie, die nicht hereinfällt auf und nicht verführt wird zu dem erdachten Gott, dem Gott, der seine Gestalt gewinnt aus unseren Träumen und Vorstellungen, Bildern und Wünschen, sondern die sich hält an den wirklichen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart und der sich in ihm anders kund getan hat als wir Menschen hofften und erwarteten. Realismus heute bedeutet für mich Umkehr und denken aus der Umkehr heraus. Es bedeutet, dass wir bereit sein müssen, auch das zu überprüfen, was uns durch manche lieb gewordene Tradition geheiligt erscheint. Wir werden nirgends zu echter Erkenntnis und wirklicher Einsicht gelangen, auch nicht zu der Kraft weltüberwindender Liebe, wir werden nicht sehen, was zu sehen ist, und alles wird vor unserem getrübten Blick verschwimmen, wenn wir nicht jenes *metanoeite* hören, das Schmerz und Freude zugleich ist. Wir werden viel Geduld gebrauchen, denn das, worauf es bei diesem Realismus ankommt, lässt sich nicht erzwingen. Es muss eines Tages dasein wie die selbstwachsende Saat, als echte Einsicht, als das wirklich Neue unter uns. Vielleicht können wir noch ein wenig säen und andere werden ernten. Aber das glaube ich denn doch, dass mit der Bekennenden Kirche in Deutschland und über Deutschland hinaus ein Same ausgestreut wurde, der seine Frucht tragen wird. Als Professor von Soden auf der Synode von Oeynhausen den Vorsitz niederlegen musste, weil seine Gesundheit ihm die Weiterführung nicht erlaubte, und wir alle sahen, dass unsere Gemeinschaft, in der wir bis dahin immer noch gestanden hatten, endgültig zerbrach und Hitler eines seiner Ziele erreicht hatte, sagte er von uns scheidend: »Ich glaube, dass die Bekennende Kirche, das Kind sovieler Tränen, nicht verloren ist«. Vielleicht mussten wir darum oft scheitern, damit Gott etwas Neues, etwas von anderer Grösse und Weite aus uns macht als es damals war. Und in der Begegnung mit Dir und mit Euch allen von der Comeniusfakultät haben wir erfahren, dass die Bekennende Kirche nicht tot ist und dass ihre Früchte nicht verwelken.

Stets Dein

Hans Iwand.

KARL BARTH

Der es mit uns hält

Predigt über Lukas 1,7 gehalten in Basel am Weihnachtstag 1958 und zugeschrieben „Für meinen lieben Freund Josef Hromádka."

Gebet vor der Predigt.

Herr unser Gott!

Du wolltest nicht nur im Himmel, sondern auch bei uns auf Erden wohnen — nicht nur hoch und gross, sondern wie wir niedrig und klein sein — nicht nur herrschen, sondern uns dienen — nicht nur Gott sein in Ewigkeit, sondern für uns als Mensch geboren werden, leben und sterben.

In deinem lieben Sohn, unserem Heiland Jesus Christus, hast du uns nicht weniger als dich selber geschenkt, damit wir ganz und gar dir gehören sollten. Uns Alle geht das an, wo doch niemand von uns das verdient hat. Was bleibt uns übrig, als uns zu verwundern, uns zu freuen, dankbar zu sein, uns fest an das zu halten, was du an uns getan hast?

Wir bitten dich: Lass das in dieser Stunde wahr werden unter uns und in uns Allen! Lass uns in ehrlichem, offenem, willigem Beten und Singen, Reden und Hören eine rechte Weihnachtsgemeinde und in grossem Hunger eine rechte Abendmahlsgemeinde werden!

Unser Vater . . .!

Lukas 2,7: *Und sie gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, weil sie in der Herberge keinen Platz fanden.*

Meine lieben Brüder und Schwestern, lasst mich sofort mit der Hauptsache beginnen: Wer ist der, der da als der erste Sohn der Maria geboren, in Windeln gewickelt und in eine Krippe gelegt wurde? Wer *ist* der? Ich sage nicht: Wer *war* der? Die Weihnacht ist ja nicht der Geburtstag eines Menschen, der vor langer Zeit gelebt hätte, dann gestorben und dahingegangen wäre und dem man dann wohl alle hundert Jahre ein Jubiläum bereiten würde. Ja, der hat freilich einmal gelebt und ist gestorben — und wie! — aber der ist auch auferstanden von den Toten, der lebt und regiert und redet und ist in dieser Stunde hier in unserer Mitte, einem Jeden von uns viel näher als er sich selber ist, also: Wer ist der? Die Antwort auf diese Frage ist die *Weihnachtsbotschaft.*

Und nun will ich die Antwort für diesmal ganz einfach so geben: Der da geboren wurde, ist der, der es mit dir hält — und mit mir auch — und mit uns Allen. Ich sage *nicht Einer,* der das tut, sondern *der* es mit uns hält. Denn so wie er das tut: ganz ohne an sich selbst zu denken und in höchster Macht tut es nur Einer, nur Dieser, eben Er, der damals geboren wurde.

Lasst es mich jetzt ganz persönlich sagen: Er hält es mit dir — und mit dir — und mit dir! Wenn ich es jetzt so sage, so soll also ein Jeder von euch denken: es geht gerade mich an. Also: Er hält es mit dir. Nicht wahr, das möchtest du doch gerne haben: dass es Jemand so richtig mit dir hielte? Danach sehnst du dich im Grunde, das wünschest du dir. Du kannst nicht sein ohne einen Mitmenschen. Und nun fragst du dich: Wer kann und will der sein, der es so richtig mit mir hält? Und dann ist dir sicher schon die weitere Frage aufgestiegen: Gibt es überhaupt so einen oder ist da vielleicht keiner, der mir das sein und tun will? Bin ich vielleicht Allen gleichgültig? Gehen sie Alle an mir vorüber wie der Priester und der Levit im Gleichnis? Sind sie vielleicht gar Alle gegen mich? Und wenn du dich das gefragt hast, dann kam wohl auch schon eine ganz grosse Einsamkeit über dich und hast du dich wohl ganz verlassen gefühlt. Und dann nahte dir der grosse Irrtum: Will denn Keiner mir das sein und tun, dann will ich es eben selber mit mir halten! Aber eben, das ist ein grosser, der grösste Irrtum. Ein Ertrinkender kann sich nicht selbst beim Schopf nehmen und aus dem Wasser ziehen. Du kannst das auch nicht. Ein Anderer muss dir helfen.

Und nun die *Weihnachtsbotschaft:* Dieser Andere, der es mit dir hält und dir hilft, lebt und ist da. Er ist der, der damals geboren wurde. Tu die Augen, die Ohren, das Herz auf: du darfst es sehen, hören, erfahren, dass er da ist und dass er es wirklich mit dir hält, wie sonst keiner das tun kann: ganz und für immer gerade mit dir!

Und er hält es mit dir ohne Hintergedanken: ohne an sich selber zu denken. Du hast dich vielleicht vorhin gefragt: Ist es so schlimm? Dieser oder jener Mensch möchte ja doch da sein, der es mit mir hält? Ja, das mag wohl sein. Aber ist da nicht ein Schatten zwischen dir und ihm, und wenn er der liebste Mensch wäre? Er hält es vielleicht mit dir, solange es ihn selbst freuen kann — vielleicht daraufhin, dass du es auch mit ihm halten solltest — vielleicht weil es ihm selbst wohl tut. Du spürst aber: im Grunde, eigentlich, denkt er doch zuerst an sich selber, hält er es nicht mit mir, ist er sich selbst der Nächste. Und wenn du das gemerkt hast, dann war deine Einsamkeit auch wieder und erst recht da.

Aber nun die *Weihnachtsbotschaft:* Der damals geboren wurde, der hält es mit dir, ohne an sich selber zu denken. Ganz und gar ohne das. Er will wirklich nichts von dir. Er will nur dich selber. »Nichts, Nichts hat dich getrieben zu mir vom Himmelszelt, als dein getreues Lieben, womit du alle Welt in ihren tausend Plagen und grossen Jammerlast, die kein Mensch aus kann sagen, so fest umfangen hast.« Eben der ist es, der da geboren wurde und dein Mitmensch sondergleichen wurde: dein Nächster, dein Freund, dein Bruder. Er hat gar nichts davon. Er meint nicht sich selber. Er meint gerade dich und nur dich.

Und mit grösster Macht hält er es mit dir. Es könnte ja sein: es wäre da schliesslich doch Jemand, der es aufrichtig mit dir hielte. Aber das wird auch im besten Fall doch nur ein Mensch sein, der nicht grössere Macht hat, als ein Mensch sie eben haben kann. Er möchte dir wohl helfen und ein Stück weit

t er es wohl auch. Aber, nicht wahr, im tiefsten Grunde kann dir doch jeder ndere Mensch nur ganz wenig und zuletzt gar nicht helfen. Ein naheliegendes eispiel: da sitzest du und da stehe ich vor dir. Und von Herzen gern möchte h es mit dir halten und das magst du auch wohl spüren, magst es mir wohl ch glauben und es könnte ja sein, dass ich dich jetzt ein ganz klein bisschen sten, dir damit ein klein wenig Freude machen könnte, dass ich dir von der eihnacht erzähle. Aber gesteh dir's nur ganz offen: richtig und wirklich lfen kann ich dir nicht. Dein Leben zurecht bringen, kann ich nicht. Dich tten kann ich nicht. Das kann kein Mensch für den anderen tun. In diesem äftigen Sinn kann Keiner es mit dem Anderen halten.

Aber jetzt die *Weihnachtsbotschaft:* Der damals geboren wurde, der ist ja cht nur der Sohn der Maria, der ist ja Gottes Sohn. Und wenn der es mit dir lt, dann tut er das in höchster Macht: in der Macht, dir unter allen und den Umständen zu helfen: in der Macht, dich ganz hell zu machen, dich zu rteidigen gegen Jedermann und vor allem gegen deinen schlimmsten Feind, gen dich selber! Er hält es mit dir in der Macht, dir richtig und wirklich helfen, dich zu tragen, dich zu erretten, dir also nicht nur eine kleine, sondern die grosse, die unveränderliche Freude zu machen. Die kann nur er dir ben, aber die kann er dir tatsächlich geben. Er hält es mit dir in der Nacht, ch durch dieses Leben hindurch zu führen und danach auch durch den Tod ndurchzutragen ins ewige Leben.

Das also ist der, der damals geboren wurde: dein und mein und unser ller Heiland: der erste Sohn der Maria, von dem es doch in einem anderen ort der Bibel heisst: Er ist der Erstgeborene der ganzen Schöpfung: Er, hrist der Retter ist da«.

■

Wir hören nun freilich noch etwas Anderes, auf das wir auch achten üssen. Es heisst nämlich, dass Joseph und Maria in der Herberge keinen atz fanden: keinen Platz für den, der da geboren werden sollte und tatchlich geboren wurde — keinen Platz für den, der es ohne an sich selbst denken in höchster Macht mit uns Menschen hält. Für ihn fanden sie keien Platz in der Herberge.

Die Herberge damals war wohl so etwas wie das, was wir heute ein beheidenes oder auch besseres Hotel nennen würden, ein schönes, vielleicht ch nicht allzu schönes Haus mit Fremdenzimmern, Ess-Saal und Aufentltsräumen, wozu wohl heute auch eine grosse Garage gehören würde. Jedenlls ein wohnlicher Ort, wo man sich aufhalten und ausruhen und bequem rpflegen konnte. Eben an diesem guten, wohnlichen Ort war leider kein atz für das Kind, das damals geboren werden sollte — kein Platz für diesen ast. Es waren wohl zu viele andere, bessere Leute da. Schade! Schade für ese Herberge nämlich! Nun konnte eben Jesus Christus nicht dort, sondern ir ganz anderswo geboren werden.

Aber wie ist das heute, hier, jetzt, bei uns? Geboren zu werden, braucht r Heiland nicht mehr. Er ist ein für allemal geboren. Aber *einkehren* möchte bei uns Menschen, mit denen er es so treulich und mächtig hält, deren Heind er doch ist. Wie steht es aber mit unseren verschiedenen Herbergen? Das athaus oder das Casino oder die Universität oder das Münster könnten doch ohl solche Herbergen sein. So auch die vielen Privathäuser und Wohnungen, irtshäuser und Geschäfte im grossen und im kleinen Basel. So auch das

Bundesnaus in Bern oder der Kreml in Moskau oder der Vatikan in Rom od das Weisse Haus in Washington. Lauter Herbergen, in denen er wohl ei kehren möchte. Warum nicht? In allen diesen Häusern wohnen ja Mensche Und auf die Menschen, auf alle diese Menschen hat er es ja zweifellos a gesehen. Eben mit ihnen, eben mit uns Allen hält er es ja mit grosser Tre und Macht.

Wie aber, wenn auch in diesen Herbergen kein Platz für ihn wäre? W da lauter, besser situierte, besser beschäftigte, besser wissende Leute se möchten, die für ihn keinen Platz haben — Leute, die gar nicht merken, w da einkehren will, dass er gerade der ist, der es mit ihnen hält und den s samt und sonders bitter nötig haben? Wie ist es, wenn ihm dann die Tür aller dieser unserer Herbergen verschlossen bleiben und wenn dann da dri nen, weil er bei uns nicht einkehren kann, Alles, Alles beim Alten bleib Vielleicht auch in diesem Haus, in dem gerade du wohnst? Wie, wenn dann weitergehen sollte an ganz andere Orte, zu ganz anderen Leuten — we weg, vielleicht nach Afrika oder nach Asien? Ich denke in diesem Augenbli an einen lieben Freund in Japan, der eben in diesen Tagen getauft wurd nachdem er sich 25 Jahre lang besonnen hat, ob er das tun solle. Jetzt hat es getan und Andere weit, weit weg von hier, tun dasselbe. Wie, wenn er a unseren verschlossenen Herbergen schon vorüber gegangen wäre? Was so man dazu sagen?

Es gibt gewiss auch eine *Weihnachtsbotschaft* an die Herbergen und fü die Menschen, die da wohnen: »Siehe, Ich stehe vor der Tür und klopfte a Wenn Jemand meine Stimme hören wird und mir auftun, zu dem werde ic eingehen und Abendmahl mit ihm halten und er mit mir.« Ja, wenn...! D Weihnachtsbotschaft wird offenbar eine grosse Frage, wenn man an unse verschiedenen Herbergen denkt.

■

Aber mit dieser Frage möchte ich jetzt nicht schliessen. Denn zum Glü ist da noch ein Drittes zu bedenken. Dass der Heiland keinen Platz fand i der Herberge, das hat ihn ja nun doch nicht gehindert, anderswo — ga anderswo! — geboren zu werden. Von einer Krippe hören wir da. Wir befi den uns offenbar in einem Stall oder an einem Futterplatz im Freien, jeden falls gerade nicht an einem schönen wohnlichen Ort, wo man als Mensch ger sein mochte, weil es da behaglich, gemütlich und bequem oder doch menschen würdig aussah. Nein, das war ein Ort, in der Nachbarschaft der Tiere, wi so viele Maler es dargestellt haben: Ochse und Esel in der nächsten Nähe! A diesem dunklen Ort ist Jesus Christus geboren worden, wie er denn auch a einem ganz ähnlichen, noch viel dunkleren Ort gestorben ist. Da, in der Krip pe, im Stall, beim Vieh, geschah es, dass der Himmel sich öffnete über de finsteren Erde, dass Gott Mensch wurde, um ganz und gar mit uns und fü uns zu sein. Da geschah es, dass wir diesen Mitmenschen, diesen Nächste diesen Freund, diesen Bruder bekamen. Da geschah es. Und Gott sei Dan dass die Eltern und das Kind, die in der Herberge keinen Platz fanden, nu gerade diesen anderen Ort bekamen und hatten, wo das geschehen konnte un geschehen ist.

Und Gott sei Dank, dass es, wenn es jetzt um das Einkehren des Heilande geht bei uns, auch in unserem Leben noch einen solchen ganz anderen C gibt, wo der Heiland nicht erst fragt, nicht nur draussen steht und anklopft

ndern einfach einkehrt, wo er heimlich schon eingekehrt ist und nur darauf artet, dass wir ihn erkennen und uns seiner Gegenwart freuen. Was ist das r ein Ort in unserem Leben? Denk jetzt nicht an irgendetwas wie du meinst, bles, Schönes oder doch Rechtes in deinem Leben und Tun, in welchem ch dich dem Heiland allenfalls empfehlenswert und empfangsbereit darstellen nntest! Nicht so: der Ort, wo der Heiland bei uns einkehrt, hat mit dem Stall n Bethlehem das gemein, dass es da auch gar nicht schön, sondern ziemlich üst aussieht: gar nicht heimelig, sondern recht unheimlich, gar nicht menhenwürdig, sondern auch ganz in der Nähe der Tiere. Seht, unsere stolzen er bescheidenen Herbergen und wir als ihre Bewohner — das ist doch nur e Oberfläche unseres Lebens. Es gibt darunter verborgen eine Tiefe, einen und, ja einen Abgrund. Und da drunten sind wir Menschen, wir Alle ohne usnahme, jeder in seiner Weise, nur eben bettelarm dran, nur eben verlorene nder, nur eben seufzende Kreaturen, nur eben Sterbende, nur eben Leute, e nicht mehr aus noch ein wissen.

Und eben da kehrt Jesus Christus bei uns ein, mehr noch: da ist er bei s Allen schon eingekehrt. Ja, Gott sei Dank, für diesen dunklen Ort, für ese Krippe, für diesen Stall auch in unserem Leben. Da drunten brauchen ir ihn und eben da kann er auch uns brauchen, jeden von uns. Da sind wir m gerade die Rechten. Da wartet er nur darauf, dass wir ihn sehen, ihn kennen, an ihn glauben, ihn lieb haben. Da begrüsst er uns. Da bleibt uns hon gar nichts Anderes übrig, als ihn wieder zu begrüssen und willkommen heissen. Schämen wir uns nicht, da drunten dem Ochsen und Esel ganz he zu sein! Gerade da hält er es ganz mit uns Allen. An diesem dunklen Ort ill und wird er mit uns und dürfen wir mit ihm Abendmahl feiern. Und das t es ja, was wir nachher mit ihm und miteinander tun dürfen.

Amen.

Gebet nach der Predigt.

Herr unser Gott! Wenn wir Angst haben, dann lass uns nicht verzweifeln! enn wir enttäuscht sind, dann lass uns nicht bitter werden! Wenn wir gellen sind, dann lass uns nicht liegen bleiben! Wenn es mit unserem Verstehen und mit unseren Kräften zu Ende ist, dann lass uns nicht umkommen! ein, dann lass uns deine Nähe und deine Liebe spüren, die du ja gerade den verheissen hast, deren Herz demütig und zerschlagen ist und die sich rchten vor deinem Wort. Zu allen Menschen ist ja dein lieber Sohn gekomen als zu solchen, die so dran sind. Eben weil wir alle so dran sind, ist er n Stall geboren und am Kreuz gestorben. Herr, erwecke uns Alle und halte s Alle wach zu dieser Erkenntnis und zu diesem Bekenntnis!

Und nun denken wir an alle Finsternisse und Leiden dieser unserer Zeit an die vielen Irrtümer und Missverständnisse, mit denen wir Menschen uns agen — an all das Harte, das so Viele trostlos tragen müssen — an all die rossen Gefahren, von denen die Welt bedroht ist, ohne Rat zu wissen, wie sie nen begegnen soll. Wir denken an die Kranken und Geisteskranken, an die rmen, die Vertriebenen, Unterdrückten und Unrecht Leidenden, an die Kinr, die keine oder keine rechten Eltern haben. Und wir denken an Alle, die rufen sind, so weit zu helfen, als Menschen helfen können: an die Regie-

rungsmänner unseres Landes und aller anderen Länder, an die Richter ur
Beamten, an die Lehrer und Erzieher, an die Menschen, die Bücher und Zé
tungen zu schreiben haben, an die Ärzte und Schwestern in den Spitälern, a
die Verkündiger deines Wortes in den verschiedenen Kirchen und Gemei
schaften in der Nähe und in der Ferne. Wir denken an sie Alle mit der Bit
dass das Licht der Weihnacht ihnen und uns hell, viel heller als bisher leuc
ten möge, damit ihnen und uns geholfen werde. Das Alles im Namen des He
landes, in welchem du uns schon erhört hast und wieder und wieder erhör
willst. Amen.

HEINRICH BENCKERT

Gottesglaube und politische Verantwortung

nhalt:

Einleitung:

- a) Gibt es einen Zusammenhang zwischen Gottesglauben und politischer Verantwortung?
- b) Die wichtigsten theologischen Äuserungen zur Sache

I. These: Die ethisch-politischen Grundhaltungen .

- a) Die römisch-katolische Naturrechtstheologie
- b) Die evangelische Ordnungstheologie
- c) Die Theologie der Königsherrschaft Christi

II. These: Die beiden Grundauffassungen des Gottesverhältnisses

- a) Die veränderliche geschichtliche Gestalt des Problems .
- b) Systematische Erwägungen
- c) Konsequenzen im politischen Verantwortungsbereich .

II. These: Die konkreten Folgerungen in der theologischen Ethik

- a) Gottes Wort im steten Gegenüber
- b) Verantwortung vor Christus

Gibt es einen Zusammenhang zwischen Gottesglauben und politischer Verantwortung?

Das Thema[1]) nötigt, ein heisses Eisen anzurühren. Denn das Stichwort »Politische Verantwortung« stellt vor die Frage, welch Verhalten uns im Bereich des gesellschaftlichen Lebens geboten ist — heute und hier und angesichts der Atomwaffen.[2]) Und wenn das Thema nach dem Zusammenhang dieser Politischen Verantwortung mit dem Gottesglauben fragt, so fragt es doch offensichtlich danach, ob überhaupt ein solcher Zusammenhang besteht, oder ob das politische Handeln — etwa als reine Ermessenssache — unabhängig von Gottesglauben ist, ob die Art unseres Gottesverhältnisses bestimmte Konsequenzen für die Art unserer politischen Verantwortung hat, und ganz konkret: ob die Stellung zur Atomwaffe durch unser Gottesverhältnis bedingt ist.

Es wundere sich niemand darüber, dass der konkreten Entscheidung für oder gegen die Atomwaffe eine solche Bedeutung in einer grundsätzlichen dogmatisch-ethischen Untersuchung zuerkannt wird.

Die Atomphysiker und Techniker sind nämlich nicht gleichsam von aussen, also etwa von Ethikern, vor ethische Fragen gestellt worden, sondern die Ent-

wicklung der Atomphysik und Technik hat durch sich selbst die daran Beteiligten vor eine Fülle ethischer Entscheidungen gestellt, deren zentralste die Frage war, ob Wissenschaft und Technik dem Menschen eine solche Waffe der konsequenten Zerstörung in die Hand geben dürfen. Die Begegnung von eigengesetzlicher Atom-Wissenschaft und Ethik ist eines der bemerkenswertesten Ereignisse in der jüngsten Entwicklung der Menschheit.[3])

Nun fragen wir nach dem Zusammenhang von Gottesglauben und politischer Verantwortung, oder allgemein nach dem Zusammenhang von Dogmatik und Ethik, von Rechtfertigung und Heiligung, von Glauben und Handeln. Damit bewegen wir uns im Bereich streng sachgebundener theologischer Reflexion. Gewiss ist es schier unmöglich, sich angesichts der aufregendsten Menschheitsfragen distanziert theoretisch zu verhalten. Aber der Mut zur grundsätzlichen theologischen Überlegung trotz aller Aktualität wird belohnt werden durch die Freiheit zum Handeln aus Glauben.

Die wichtigsten theologischen Äusserungen zur Sache

Da wir uns also im Bereich der Theologie bewegen werden — wo sollte denn sonst eine *verbindliche* Entscheidung fallen! — sehen wir uns zunächst nach der theologischen Literatur zur Sache um. Die Bombe auf Hiroshima 1945 stellte die Frage endgültig unausweichlich, und zwar öffentlich. Noch 1957 — 12 Jahre später! — klagt H. Gollwitzer,[4]) wie auffallend wenig Nachdenken die Theologen in Deutschland dem A-Waffen-Problem gewidmet hätten; über die Sonntagsheiligung z. B. sei mehr geschrieben worden. Danach ist eine Fülle theologisch-politischer Schriften erschienen, nicht zuletzt angeregt durch Gollwitzers Äusserungen und die Tätigkeit der »Kirchlichen Bruderschaften«.

Es ist hier nicht möglich, eine auch nur einigermassen vollständige Übersicht über die Literatur zu geben. Wenigstens dies sei gesagt: Wir können die Äusserungen zur Sache in drei Gruppen einteilen:

a) Die römisch-katolische Literatur:

Ich nenne

1) Herders Sozialkatechismus (Eberh. Welty)[5])
2) I. Hirschmann, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?[6])

b) Die lutherisch-konfessionalistische Literatur

1) H. Halfmann, Theologische Fragen zur Verteidigung.[7])
2) Informationsdienst der VELKD, April 1958[8])
3) W. Künneth, Rechtfertigung im Atomzeitalter, 1958

c) Die evangelisch-lutherische Literatur

1) H. Gollwitzer, Die Christen und die Atomwaffen, 1957
2) H. Vogel, 60 Thesen zur atomaren Bedrohung der Welt, 1958[9])
3) W. Schmauch und E. Wolf, Königsherrschaft Christi, 1958[10])
4) W. Andersen, F. W. Kantzenbach, G. F. Vicedom, Lutherische Stimmen zur Frage der A-Waffen, 1958[11])
5) Theologisches Gutachten einer Göttinger Professorentagung vom 4./5. August 1958[12])

Anhang:

Ausserdem seien als ebenso interessant wie wichtig erwähnt:

1) K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, 1958
2) C. Fr. Weizsäcker, Mit der Bombe leben, 1958[13])
3) C. Fr. Weizsäcker, Ethische und Politische Probleme des Atomzeitalters, 1958[14])

Unter Zugrundelegung dieses — und noch anderen[14a]) — Schrifttums wollen wir in aller Sorgfalt versuchen, der speziellen Frage nachzugehen, wie man heute

das wenn auch noch so eingegrenzte Ja oder Nein zur A-Waffe und die jeweils damit verbundene politische Verantwortung theologisch zu rechtfertigen und zu begründen sich bemüht.

Es könnte sein, dass die Erforschung und Durchleuchtung theologischer Motive Klarheit der Existenz bewirkt.

I. These.

Die Bemühungen darum, die konkrete politische Verantwortung theologisch zu begründen, lassen sich auf zwei Grundhaltungen in der Frage des Gottesverhältnisses zurückführen: Einmal auf die Voraussetzung eines auch abgesehen von Christus möglichen, also eines »natürlichen« Gottesverhältnisses;

sodann auf die Behauptung eines nur in Christus wirklichen und darum in ihm allein möglichen Gottesverhältnisses.

Von der Untersuchung, ob im einzelnen Fall die praktische Entscheidung primär ist, die theologische Begründung aber nachträglich geschieht, oder ob aus einer theologischen Grundentscheidung die Praxis entspringt, wollen wir absehen. Wir kämen da in ein undurchdringliches Gelände, dass nur für Gott selbst überschaubar ist. Wir halten uns an die schriftlichen Äusserungen und ihren jeweiligen Gedankengang.

Die römisch-katolische Naturrechtstheologie

So wenden wir uns zum ersten Typus theologischer Begründung der politischen Verantwortung, wie er uns in der römisch-katolischen (theologischen) Sozialethik entgegentritt.

In ihm haben wir eine ausserordentlich geschlossene traditionsbegründete Anschauung vor Augen, so dass es fast gleich ist, an wem wir exemplifizieren. Ich greife als Beispiel heraus den Aufsatz des Jesuiten Hirschmann: Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?, weil er in besonderer Klarheit die entscheidenden Motive darstellt.[15])

Die thematische Frage des Aufsatzes zeigt bereits, dass die Überlegungen dem Ziel dienen, die entgegengesetze These der kirchlichen Bruderschaften, nach der die atomare Verteidigung unter allen Umständen sittlich verwerflich sei, zurückzuweisen.[16])

Im Grunde entwickelt nun der Verfasser die Lehre vom »gerechten Krieg«, nach der höchstens noch die Verteidigung in Frage kommt. Das Gemeinwesen hat Recht und Pflicht, einen ungerechten Angriff auch mit Gewalt abzuwehren. Die Verwirklichung der Gewalt im Dienste des Rechtes ist Offenbarwerdung der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Ja zum Recht, ist Sichtbarmachung der Macht Gottes in der Macht des Menschen. Wer diese Pflicht zur Gewaltanwendung versäumt, ist an dem etwa daraus folgenden Unrecht schuld. Wenn die Unterlassung der atomaren Aufrüstung zur Unterdrückung durch einen Unrechtsstaat führt, kann der daran mitschuldige Christ nicht von einer besonderen »christlichen Existenz« (sc. unter dem Kreuz) reden.[17])

Natürlich ist auch die Gewaltanwendung begrenzt. Unsittlich ist (1.) die Überschreitung des notwendigen Abwehrmasses, (2.) die Antastung von Werten durch die Verteidigung, die höher sind als die zu verteidigenden (3.) die Verwendung von sittlich nicht gerechtfertigten Waffen.[18])

Nach traditioneller Lehre — Thomas v. A., Hugo Grotius, auf protestantischer Seite auch Schleiermacher[19]) — ist mit dem Krieg nicht notwendig das Töten

verbunden. »Die direkte Tötung oder Verstümmelung auch nur eines einzigen Menschen (ist niemals) sittlich gerechtfertigt«.[20]) Das ist immer nur als unvermeidliche Nebenwirkung zugelassen. Die Tötung eines ungerecht Angreifenden ist darum nicht Mord.

Dazu kommt, dass Gewaltanwendung auch in der Verteidigung unsittlich ist, wenn sie beteiligte Angreifer und nicht unmittelbar Beteiligte nicht unterscheidet. Darum sind die terroritischen Bombenangriffe ebenso unsittlich wie die beiden Atombomben 1945,[21]) Wird trotz der Absicht[22]) dieser Unterscheidung auch dem Unbeteiligten Schaden zugeführt, so kann die Hinnahme wie die Zufügung solcher Verletzung geradezu Ausdruck und Forderung der Liebe sein.

Mit diesen Gedanken ist die Gewaltanwendung zur Verteidigung eines Gemeinwesens in einem konstruierten, tradierten und für göttlich ausgegebenen Naturrecht begründet. Das Naturrecht ist Ausdruck der göttlichen Ordnung der Welt. Dazu gehört die legitime Staatsgewalt mit der Ausübung der Macht. In diesem Bereich steht der im rechten Gottesverhältnis, der dem Naturrecht folgt. Die Besonderheit der A-Waffe wird verschwiegen. Auf ihren Gebrauch wird angewandt, was von jeher über Gewaltanwendung überhaupt gelehrt worden ist. Die Frage, ob die A-Waffe auch nur im äussersten Verteidigungsnotfall in einer recta intentio gebraucht werden kann, also in einer nur auf die beteiligten Angreifer gezielten Absicht, diese Frage wird mit der Behauptung abgeschnitten, die Atomwaffen entzögen sich nicht grundsätzlich der Kontrolle.[23])

Die Heilsordnung des Evangeliums muss und kann dann nur noch der Rechtfertigung staatlicher Zwangsgewalt, wie sie nach dem Sündenfall notwendig ist, dienen (Rom. 13, Joh. 18,36.11, Mt. 26,53 5,39).

Nur die Kirche darf sich der Zwangsgewalt nicht bedienen. Die Gnade kann auch ohne Zwangsgewalt leben lassen. Aber wenn der Staat seine Pflicht zur Verteidigung einer Rechtsordnung nicht erfüllt, ist er durch die Möglichkeit der Gnade nicht entschuldigt. Der Mut zur atomaren Verteidigung unter Aussicht auf unendliche Zerstörung kann heute dem heiligen Franziskus und der Theologie des Kreuzes näher stehen, als ein Denken, das naturrechtliche Prinzipien vorschnell einem undurchdachten Theologumenon opfert: wie es heute in breiter Front evangelische Pfarrer und Theologen tun.[24])

Soweit Hirschmann. Wir stellen zusammenfassend fest:

1) Das Naturrecht bildet einen Bereich, in dem Christus nichts bedeutet. Die Gnadenordnung erhebt sich als Sonderreich über der Naturordnung.
2) Das Naturrecht ist der Bereich eines natürlichen Gottesverhältnisses und dient der absoluten Begründung der Gewaltanwendung bis zum Gebrauch der A-Waffe wenn auch nur in dem äusserst eingeschränkten Fall letzter Notwehr.
3) Politische Verantwortung ist nicht unmittelbar auf Christus und seine Herrschaft bezogen.

Die evangelische Ordnungstheologie.

Wir blicken nun auf den Typus der evangelischen »Ordnungstheologie«, wie er uns ausgeprägt bei Walter Künneth begegnet. Natürlich könnten wir auch den Zusammenhang zwischen der Schöpfungsordnungstheologie Brunstädts und der politischen Verantwortung E. Gerstenmeiers analysieren. Künneth ist darum ergiebiger, weil er in seinem grundsätzlichen Werk »Politik zwischen Dämon und Gott« (1954) seine Anschauungen entfaltet hat, die er dann in

mannigfachen Äusserungen zur Frage der gegenwärtigen politischen Verantwortung nur zuzuspitzen und anzuwenden brauchte.[25])

(1) Ob eine solche »Ordnungstheologie« von Schöpfungsordnung oder Erhaltungsordnung oder Notordnung redet, macht insofern keinen Unterschied aus, als sie in keinem Fall ihre geschichtliche und sachliche Herkunft von der Naturrechtstheologie verleugnen kann.

Künneth redet bekanntlich von »Erhaltungsordnung«.[26]) Dieser Begriff soll das Wahrheitsmoment des Begriffs »Schöpfungsordnung« unter Vermeidung jeder natürlichen Theologie enthalten. Diese »gute, der Erhaltung dienende Ordnung« Gottes ist zugleich Stätte der dämonischen Wirksamkeit. Dennoch bleibt sie als Gottes Ordnung »das grundlegende Fundament politisch-ethischer Wirklichkeitgestaltung«.

Während Künneth auf der einen Seite das göttliche Gebot als »Anordnung« die Autorität der Erhaltungsordnung sein lässt, macht er auf der anderen Seite diese Ordnung selbst und an sich zur Offenbarung, die Gottesbegegnung ermöglicht. Nur ein Zitat: »Unter diesem Offenbarungsaspekt tritt die Erhaltungsordnung an den Platz Gottes gleichsam stellvertretend, so dass demnach in der mit ihr gesetzten Verpflichtung direkt eine Begegnung mit Gott sich vollzieht«.[27])

Damit ist klar ausgesprochen, dass wir Gott selbst begegnen, wenn wir dieser Ordnung begegnen — die doch zugleich Stätte dämonischer Gewalten ist! D. h. aber, dass trotz aller gegenteiligen oder einschränkenden Äusserungen die Setzung eines natürlichen Gottesverhältnisses zur Voraussetzung des Lebens in den Erhaltungsordnungen gemacht wird.

Aus dieser Grundlegung ergibt sich alles Weitere geradezu zwangsläufig.

(2) Die politische Gestalt der Erhaltungsordnung ist der Staat. Der Staat kann »theonom«[28]) genannt werden, weil seine Macht als Anteil an der Schöpfungsmacht Gottes sein Wesen darstellt. In solchem Rahmen wird eine theologische Staatslehre entfaltet, in der folgerichtig der Obrigkeit das Schwertamt — jetzt zum »Atombombenamt« geworden[29]) — anvertraut ist, der »Untertan« aber als Objekt der Regierung nur eine geringere politische Verantwortung hat.[30]) Das sich der »Untertan« im modernen Staat in den »Staatsbürger« verwandelt hat, ist noch nicht in den Blick gekommen. So wird unter traditioneller Zuhilfenahme von Röm 13 dem Staat eine Eigenständigkeit zugesprochen, die — ohne die Mittlerschaft Christi und ohne seine Herrschaft — unmittelbar aus Gott fliesst.

Das Schwertamt gibt dem Staat das göttliche Recht auf die Handhabung auch der modernsten und gewaltigsten Waffe. Die satanische Zerstörungsgewalt der A-Waffen wird geschichtstheologisch eingeordnet in die alte Erkenntnis, dass die Schöpfungswelt in die Empörung gegen Gott hineingerissen ist: Im Atomzeitalter ist dies nur »in globaler Vergrösserung« sichtbar geworden. Der Christ hat die Pflicht zur Mitwirkung an der Gewaltanwendung oder wenigstens zu ihrer Vorbereitung für den Fall äusserster Notwehr.[31]) Atomare Rüstung hat natürlich teil » an der Zweideutigkeit des Verflochtensein von Schöpfungsgemässem und Sündig-Verwerflichem.[33]) Darum kommt es gerade auf den rechten Gebrauch des Schwertamtes an. Entzieht sich der Christ, ist er schuldig an der »Dämonisierung« der Politik.[33]) Ziel für den christlichem Politiker ist: »Verhütung des Atomkrieges ohne grundsätzlichen Verzicht auf Gewaltanwendung als ultima ratio zum Schutze der westlichen Welt«[34]) Wir überhören den — nicht seltenen — Unterton um unseres Themas willen.

(3) Nun gibt es allerdings auch einen Bereich, in dem Christus etwas bedeutet. Das ist die Kirche Jesu Christi. Sie lebt von der Auferweckung des Crucifixus als dem Fundament der Welterlösung und dem Ermöglichungsgrund

der Rechtfertigung.[35]) Sie kennt nur eine Leidenschaft und eine Verpflichtung im Gange durch die Weltgeschichte: dieses rettende Kerygma zu verkündigen. So wie es Künneth dann darstellt, hat dieses Kerygma vor allem eine Trostfunktion: »Mitten in der ausweglosen Solidarität der Menschheitsschuld gibt es im Rechtfertigungsglauben Gewissenstrost und Gewissensfrieden«.[36]) So entbindet die Kirche »die versöhnten Gewissen ihrer Glieder zum Wagnis des politischen Dienstes trotz(!) Sünde, Schuldigwerden und Dämonien, um einen notwendigen Beitrag zur »Erhaltung« zu leisten, »bis Christus kommt«! Die Situation ist ethisch ausweglos: Verzicht wie Gebrauch der Vernichtungsmittel machen schuldig. Da gibt es nur einen einzigen seelsorgerlichen Trost: Die Befreiung der Gewissen von der Anklage durch die Rechtfertigung des Sünders um Christi willen. Und die direkte Anwendung auf die durch die A-Waffe bestimmte Weltsituation lautet: »Dieser Gewissenstrost ereignet sich, obwohl(!) die Obrigkeiten das Amt der Atomwaffen ausüben, trotz ungezählter Schuldverhaftung sola gratia, propter Christum«.[37])

Das also ist die Künneth'sche Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre, nach der das politische Reich als Reich der Gewaltanwendung neben dem Reich Christi als einem Trostreich steht. Sie greifen nur so ineinander, dass der im politischen Reich notwendig schuldig Werdende aus und in dem Reich Christi den Trost der Rechtfertigung propter Christum empfängt. Die Nähe zur römisch-katolischen Naturrechtstheologie — im ganzen und in den Einzelheiten — liegt ebenso auf der Hand wie — trotz allen Beteuerungen — die Herkunft von einer Theologie des natürlichen Gottesverhältnisses neben der Gottesbegegnung in Christus.

Die Theologie der »Königsherrschaft Christi«

Wir fahren nun in unserem Überblick über die verschiedenen theologischen Auffassungen fort und sehen uns die dritte Gruppe an, die durch die Namen Gollwitzer, Vogel, Wolf gekennzeichnet ist.

Über sie referieren bedeutet zugleich, die Kritik an den beiden voranstehenden Meinungen vollziehen, denen sie am Anfang, in der Mitte und am Ende entgegentritt.

(1) Faktisch lebt diese Theologie in einem anderen Verständnis der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Es ist der Jurist Joh. Heckel (Lex charitatis 1953 und Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre 1957), der hier Entscheidendes gesagt hat; besonders in seiner klaren und zusammenfassenden zweiten Schrift hat Heckel m. E. auch wider Althaus' Einwände[38]) Recht behalten. Danach ergibt sich folgender Grundriss:

Dem Regnum Christi steht das Regnum mundi als Widerspiel gegenüber. Sein Haupt (caput) ist der Satan. Dabei hat »Regnum« eine dreifache Bedeutung: 1. bezeichnet es die Würde des rex oder im gottentfremdeten Weltreich — den princeps mundi (Fürst dieser Welt), 2. den influxus capitis in membra oder Regiment des Teufels, 3. den populus Christi oder: corpus Babylonicum. Die drei Bedeutungen sind immer zusammenzudenken.

Nun übt Christus als Haupt seines mystischen Leibes die Herrschaft über die Gläubigen, die der Herrschaft des Satans entrissen sind, er herrscht durch das »geistliche Regiment« in der Gestalt des Predigtamtes. Das geistliche Regiment *Christi* ist der influxus capitis in membra, das geistliche Regiment des *Predigtamtes* ist das »Weiden« der Herde Christi mit dem Wort (oder Evangelium).

Der Satan sucht sein Weltreich auszubreiten. Der Kampf spielt sich bis zum jüngsten Tage ab im Herzen jedes Menschen, im Gemeinleben äusserlich von Person zu Person und in und mit den dort vorhandenen Ordnungen.

Der eigentliche Zusammenstoss, aus dem sich auch die Komplikationen in der Lehre ergeben, ereignet sich nun dadurch, dass einerseits das Regnum Christi zugleich die Herrschaft Gottes über die geschaffene Welt, insonderheit die Menschheit ist, andererseits der Satan über alle Menschen, auch die Gläubigen zu herrschen versucht.

So gewinnt hier Regnum die Bedeutung dominatio (Regiment).

1. Gott, oder Christus, hat eine Machtstellung auch über Gewaltunterworfene;
2. Gott übt diese Macht aus;
3. meint dominatio die Gesamtheit der Unterworfenen.

Christus herrscht faktisch also auch über seine Feinde, wie der Teufel über Christen zu herrschen versucht.

Die einen nehmen das Wort, durch das Gott herrscht, spiritualiter auf und leben in freiem Gehorsam danach. Die anderen vernehmen es nur literaliter (carnaliter) und werden durch Gottes Regiment äusserlich gezwungen.

Soweit Christen in ihren Werken dem Regiment des Satans nachgeben, gehören auch sie dem corpus diaboli an; damit fallen auch sie unter die Zwangsgewalt der göttlichen Herrschaft.

So kommt es, dass innerhalb des Heilsratschlusses Gottes neben das geistliche Regiment — sc. das Regiment über geistliche Menschen — ein weltliches Regiment gesetzt ist. Seine Gestalt ist die von Gott gesetzte Obrigkeit. Sie wehrt durch Ordnung des äusseren Zusammenlebens den Satan ab. Die Christen werden auch hier nicht durch Gewalt regiert, sondern sie lassen sich in freiem Gehorsam von Gottes Wort und Gebot leiten. Sie gehören auch in weltlichem Bereich dem geistlichen Regiment Gottes an. Die, die sich nicht an Gottes Wort halten, werden in Regnum politicum mit Gewalt regiert.

Mit dieser Interpretation Luthers ist sichergestellt, dass Gott in Christus der Herr auch des Staates ist, und dass die Christen auch im weltlichen Bereich nach dem Willen dieses Gottes zu fragen haben. Der Christ ist danach nicht Bürger zweier Reiche, von denen jedes nach eigenen Gesetzen geordnet ist.[39])

(2) Von dieser Grundlage aus versteht man nun auch, warum E. Wolf der Debatte über die politische Verantwortung das richtungweisende Generalthema: »Königsherrschaft Christi« gegeben hat. Damit ist angezeigt, dass wir nicht nur im privaten und kirchlichen, sondern auch im öffentlichen politischen Bereich, nicht nur in Fragen der Gotteserkenntnis, sondern auch in Bezug auf unser Tun nach Jesus Christus zu fragen haben. — Wonach sonst sollte denn der Christ fragen? Und was sonst sollte denn Aufgabe der Theologie sein?

Es gibt keine »Ordnung« — welcher Art auch immer — die stellvertretend für Gott steht, in der wir Gott begegnen. Gott begegnet uns in Christus. Ausserhalb der Christusbegegnung im Wort gibt es nichts, was uns mit der Autorität Gottes bindet. Keine Ordnung und kein Wert, kein Prinzip und kein Ideal vermag das eine Wort Gottes »Christus« zu deuten, zu begrenzen oder zu suspendieren.[40])

Das bedeutet aber, dass nicht nur Gottes Sein und Heilstat allein in Christus begegnet und erkannt wird, sondern dass auch Gottes Gebot uns nur in Christus trifft.

Was bedeutet das für die politische Verantwortung? Allgemein dies: Wer als Christ nach dem Staat und der ethischen Verantwortung der Regierenden und der Regierten fragt, fragt damit nach der Königsherrschaft Christi.

Das hat eine negative und eine positive Folge. *Negativ:* Die Theologie hat weder die Möglichkeit noch die Aufgabe, eine »Metaphysik« des Staates«[41]), d. h. eine Lehre von Wesen, Sinn und Art des Staates aufzustellen. In genauen Analysen der Darstellungen von W. Elert, P. Althaus and W. Künneth[42]) legt E. Wolf dar, dass es theologisch illegitim ist, den Staat als »natürliche« Ordnung, als Ordnung eines von Gott gestifteten Amtes oder als Gott selbst vertretende Erhaltungsordnung zu bestimmen. Die damit zusammenhängende Trennung der beiden Reiche führt z. B. bei Künneth zu der Feststellung,[43]) dass Gerechtigkeit und Freiheit im politischen Leben nichts zu tun haben mit der Gerechtigkeit und Freiheit im Reiche Gottes. So muss es zu jener Scheidung eines blossen Trostreiches von dem politischen Gewaltreich kommen, in dem man notwendig schuldig wird.

Positiv bedeutet das Stichwort »Königsherrschaft Christi« für die Verantwortung im politischen Bereich, dass der Christ und also der Theologe den Staat als Faktum anzuerkennen und in dem damit gegebenen Bereich nach dem ihm von Gott (in Christus) gebotenen Verhalten zu fragen hat.[44])

Nicht eine Theologie der Staatsordnung oder eine »biblische« oder »lutherische« Lehre von Wesen des Staates binden den Christen, sondern Gottes Gebieten im Raume des von Gott immer in seinen Dienst gestellten Faktums des jeweils konkreten Staates.

E. Wolf erhärtet dieses Veständnis durch die Auslegung von Röm. 13.[45]) Paulus mache keine Aussagen über das Wesen des Staates, sondern gebe »Weisung für das Verhalten der Christen im Bereich faktischer staatlicher Wirklichkeit in der üblichen politisch-technischen Terminologie«.[46])

Das zeige schon das Vokabular:
foros und *telos* für direkte und indirekte Steuern.
leitourgos ist der im Dienste das Gemeinwesens Stehende.
archai kai exousiai (cf Luk. 12,11, imperia et protestates, wahrscheinlich für ausserordentliche obrigkeitliche Stellungen und für gewöhnliche zivile Ämter und Behörden.
(pro)tetagmenos praefectus?
ekdikos defensor, Anwalt

Somit wäre Vers 4b zu übersetzen: Gottes Dienerin ist die staatliche *exousia*, ein stellvertretender Anwalt für den Zorn Gottes gegenüber dem, der Böses tut.

Zwei Aussagen bestimmen demnach den Text:

1. Der Staat ist ein gottgewolltes Faktum.
2. Gott gibt auch Weisung zum rechten Verhalten in diesem Bereich.

Statt eine Lehre vom Staat zu entwickeln, hat die Theologie für den immer und überall unter der Königsherrschaft Christi stehenden Christen eine Lehre von den »politischen Tugenden« zu erarbeiten.[47]) So bleibt es bei dem 5. Satz von Barmen: Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Mass menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierungen und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.[48])

(3) Welche Folgen ergeben sich daraus für die konkrete politische Verantwortung im Atomzeitalter?

Dass Gewalt zum Faktum Staat gehört, ist klar gesagt. Dies zu leugnen wäre in der Tat Schwärmerei. Aber die Gewaltanwendung dient dem Frieden und der Gerechtigkeit unter den Menschen. Die Mittel der Gewalt sind darum begrenzt. »Die Einbeziehung von Massenvernichtungsmitteln in den Gebrauch staatlicher Machtandrohung und Ausübung kann nur in faktischer Verneinung des Willens des seiner Schöpfung treuen und dem Menschen gnädigen Gottes erfolgen«.[49])

Das Bekenntnis zu Jesus Christus schliesst eine solche Machtandrohung und Ausübung aus. Die Verkündigung der Kirche vermag nur zu sagen, dass solche Machtmittel ausschliesslich im Unglauben (im strengen Sinn) benützt werden können, d. h. dass ihre Bereitung und Anwendung »Sünde« ist. Ihre theologische Rechtfertigung wäre Rechtfertigung der Sünde. Gott rechtfertigt in Christus jedoch nicht die Sünde, sondern den Sünder, um ihn zu fröhlichem Gehorsam gegen sein Gebot zu befreien.

So viel in Kürze über die dritte Position.

Überblicken wir die drei dargestellten Positionen, so ergibt sich, dass es sich, gemessen an unserer Frage nach dem Zusammenhang von Gottesverhältnis und politischer Verantwortung, im Grunde nur um *zwei* Positionen handelt, die sich sowohl in der Auffassung der Gotteserkenntnis wie in dem Verständnis der politischen Verantwortung ausschliessen. Man muss das sehen, um die Härte der Auseinandersetzungen — nicht zuletzt auf den Synoden — zu verstehen.

Entweder nimmt man neben dem in Christus gegebenen Gottesverhältnis eine natürliche Gotteserkenntnis in den »Ordnugen« an, neben der Gnadeordnung eine relativ selbständige Naturordnung; dann kommt man zu einer eigenen Gesetzen folgenden politischen Verantwortung.

Oder man weiss nur von dem in Christus gegebenen Gottesverhältnis und der in der Schrift proklamierten Königsherrschaft Christi über *alle* Bereiche unseres Lebens; dann hat sich der Christ auch im politischen Bereich vor Christus zu verantworten.

Auf die Stellung zur Atomwaffe bezogen:

Entweder hält man die Atomwaffe für eine ultima ratio im Falle äussersten Notwehr — mehr versucht niemand ernsthaft theologisch zu rechtfertigen,
oder: Der Gebrauch der Atomwaffe ist eo ipso »Sünde«.

Es muss ausdrücklich gesagt werden, dass es sich innerhalb des Protestantismus nicht um den Gegensatz zwischen dem Luthertum und der Christokratie reformierter Prägung, wie sie K. Barth darstellen soll, handelt. — Abgesehen von allen systematischen und theologiegeschichtlichen Überlegungen möchte ich zum Beweis für meine Behauptung nur auf zwei Punkte hinweisen.

Erstens hat O.K.R. Fritz Heidler am 16. 4. 1958 in einem Vortrag[50]) auf der lutherischen Bischofskonferenz nicht gegen die Deutung der Zwei-Reiche-Lehre durch Künneth, aber gegen seine *Anwendung* dieser Lehre auf die Frage der atomaren Bewaffnung Stimme erhoben. Diese Frage sei eine Ausnahme und läge genau auf dem Schnittpunkt der beiden sonst getrennten »Reiche«. Darum habe hier das geistliche Regiment (Kirche) dem weltlichen Regiment (Staat) den Willen Gottes zu verkündigen. Gott will aber nicht nur die Seelen erretten, sondern auch die Leiber erhalten. Darum gäbe es nur ein Nein zur atomaren Bewaffnung. Die Verkennung der »Schnittpunktsituation« sei der Fehler der meisten lutherischen Verlautbarungen. So wird insonderheit Künneth abgelehnt.

Der zweite Vorgang, der zeigt, dass die Trennungslinie durch den lutherischen Raum geht, ist die »Sammlung lutherischer Stimmen zur Frage der

Atomwaffen«,[51]) die — gerade auf Grund von CA XVI — Künneth bestreiten dass er seinen Kampf im Namen des lutherischen Bekenntnisses führe.[52])

Dies ist hier nur eine sozusagen statistische Feststellung, die immerhin zu denken gibt und zur Vorsicht bei der Firmierung theologischer Meinungen mahnt.

Die christliche und theologische Entscheidung über die politische Verantwortung scheint mir — dies das Ergebnis dieses ersten Teiles — nicht im Bereich der konkreten politisch-ethischen Fragen selbst zu fallen, sondern in unserem Gottesverhältnis.

Daraus ergibt sich für den zweiten Teil die Aufgabe, nach der Art des uns in der Schrift angebotenen Gottesverhältnisses zu fragen.

II. These.

Die biblische Botschaft verkündigt und verwirklicht das Gottesverhältnis allein durch Jesus Christus und in Jesus Christus. So schliesst sie die Möglichkeit einer natürlichen, ohne Christus existenten Erkenntnis des wirklichen Gottes aus und das Hören des Gebotes Gottes allein in Christus ein.

Sieht man auf die Geschichte des Problems der sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis und auf die nach wie vor bestehende Problemlage innerhalb der evangelischen Theologie, so kann einem der Mut vergehen, überhaupt noch etwas dazu zu sagen. Nun ist die Frage aber für die kirchliche Verkündigung unausweichlich. Und mindestens seit dem Kirchenkampf und der die theologischen Hintergründe klärenden Entscheidung von Barmen 1934 ist für uns eines jedenfalls unmöglich: Der Entscheidung ausweichen und die Frage in der Schwebe lassen.

Die veränderliche geschichtliche Gestalt des Problems

Will man eine Entscheidung suchen oder die längst getroffene Lebensentscheidung theologisch prüfen, so ist es zunächst ausserordentlich wichtig, sich klar vor Augen zu halten, dass die geschichtliche Gestalt des Problems von grosser Bedeutung für eine sachliche Lösung ist.

Ich meine folgendes:[53])

(1) Nach der biblischen Botschaft ist die Vorgeschichte christlichen Gottesglaubens allein das im Alten Testament bezeugte Handeln Gottes mit Israel. Wer die Religionsgeschichte oder die religiöse Philosophie auch nur zu einer »Vor«geschichte oder einem Unterbau des christlichen Gottesglaubens macht, entzieht sich dem Urteil der biblischen Botschaft, nach dem zum Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs die Absage an die Götter und Götzen der Völker gehört.

(2) Die neutestamentliche Verkündigung rechnet mit der Religiosität der Menschen, die eine Gottheit wie selbstverständlich in ihrem Bewusstsein haben. Aber gerade an den Stellen, die man mit Vorliebe für die Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis anführt, Röm 1 und Apostelgeschichte 17, wird der vor- und ausserchristlichen vermeintlichen Gotteserkenntnis — abgesehen vom Gottesverhältnis Israels — eine klare Absage erteilt. Denn Röm 1 erinnert an ihren Ursprung in der Verkennung und Verkehrung des Heilswillens Gottes: Religion aus eigener Vernunft und Kraft ist Götzendienst. Und Apostelgesch. 17 fordert die totale Abkehr von jedem bisherigen Gottheitsbewusstsein — auch dem des unbekannten Gottes — zu dem in der Auferstehung Christi handelnden allein wirklichen Gott. So gilt in der neuen Situation nach Christus: Wer ohne Christus

in einem vermeintlichen Gottesverhältnis beharrt, hat das Verhältnis zum wirklich Gott verloren und befindet sich in einem Idolverhältnis.

(3) Im Mittelalter als einer Zeit traditionell-christlichen Gemeingeistes vermag der Theologe innerhalb des allen gemeinsamen Gottesglaubens nur schwer zwischen Gott überhaupt und dem dreieinigen Gott zu unterscheiden.[54]) So unterscheidet die Scholastik begrifflich zwischen der — selbstredend christlichen — Vernunft und dem Offenbarungsglauben, zwischen dem Dasein und dem Sosein Gottes, das vernünftige Wissen vom Dasein Gottes dem Glauben an den geoffenbarten dreieinigen Gott unterordnend. Erst die aus dem Bereich des Gottesglaubens sich lösende Vernunft stellt das ganze System in Frage. Auffallend ist nun die theologische Erkenntnis *Luthers*. Bisweilen redet er, wie wenn er eine natürliche Gotteserkenntnis annähme. Es sind das die Zusammenhänge, in denen er mit dem allgemeinen christlichen Gottheitsbewusstsein der Zeit rechnet. Denkt er aber an die menschliche Vernunft, die sich von Gott gelöst, selbständig gemacht hat und nun unter der Herrschaft des Teufels steht, so weiss er nichts von einer Offenbarung und also Erkenntnis Gottes ohne Christus und ausserhalb des Wortes. Wenn es für Luther nicht einmal eine theologische Erkenntnis des Menschen abgesehen von der Rechtfertigung des Sünders gibt,[55]) dann ist noch mehr eine Gotteserkenntnis ohne Christus ausgeschlossen. Nur von da aus sind Luthers Äusserungen in der Promotionsdisputation von 1544 De invocatione verständlich: Wahres Gebet gibt es nur als Anrufung des dreieinigen Gottes, sofern sie im Rechtfertigungsglauben geschiet. Alles andere Beten ist heidnisch.[56])

(4) Das eigentliche gegenwärtige Problem der natürlichen Gotteserkenntnis entsteht erst nach der Emanzipation der natürlichen Vernunft, in der mündig gewordenen und in sich selbst ruhenden Welt, »Gott« ist als Wirklichkeit dem Lebensgefühl und als Begriff dem Denken fremd geworden. Der praktische und theoretische Atheismus wird — trotz aller Gegenbewegungen — das Signum der Zeit. Jetzt wird es der Theologie leichter, die Illusion einer Gotteserkenntnis aus emanzipierter Vernunft zu durchschauen. Nun ist die christliche Verkündigung nicht mehr so sehr versucht, irgendeinen Idealismus mit seinen Begriffen des Geistes, des Absoluten, des Unbedingten usw. für den Gottesglauben in Anspruch zu nehmen. Die in Christus geschenkte Gottesbegegnung ist einzig Mass der Verkündigung und Inhalt des Gottesglauben.

Systematische Erwägungen.

Systematisch ist nun noch dies zu bedenken: Wir verkündigen den dreieinigen als den lebendigen und wirklichen Gott. Neben ihm gibt es nur »Götzen«. Der wirkliche Gott aber ist unteilbar, d. h. er ist nicht zusammenzusetzen aus einem Dasein, aus der Existenz Gottes überhaupt und einer speziellen Dreieinigkeitswirklichkeit, seinem spezifisch christlichen Sosein, er ist aber auch nicht zusammenzufügen aus einem Gott an sich und einem Gott für uns. Wenn die christliche Botschaft den Namen Gottes nennt, kann sie immer nur die ungeteilte und unteilbare Wirklichkeit des dreieinigen Gottes für uns meinen. Weil das so ist, darum ist auch das uns geschenkte Gottesverhältnis unteilbar.

M. a. W.: Am Anfang steht nicht eine Kenntnis Gottes kraft der Vernunft, die dann durch eine offenbarungsgläubige Anerkenntnis überhöht würde. Sondern: Das wirkliche Gottesverhältnis, allein in Christus begründet und existent, ist immer nur eines als die seine Herrlichkeit und Gnade anerkennende Erkenntnis und die seine dreieinige Heilswirklichkeit erkennende Anerkenntnis.

So gilt heute radikal jenes einst so ärgerliche Wort J. Gottschicks, des Tübinger Theologe aus der Schule Ritschls: »Ohne Christus wäre ich Atheist«![57]) Ich interpretiere: Nach Gottes Urteil, wie es uns sein Wort in der Schrift verkündet, ist der Mensch ohne Christus und abgesehen von Christus Atheist, *atheos;* durch die Christusbotschaft und den Christusglauben setzt Gott aber ein wirkliches Verhältnis zum Menschen und des Menschen zu Gott — im Leben und in der Erkenntnis.[58])

Hier wird man es durchaus mit dem Grafen Zinzendorf halten müssen: »Wer Gott im Kopfe fassen will, der wird ein Atheist!« »Ich fasste (sc in meiner Jugend) den firmen Entschluss und habe ihn noch, dass ich entweder ein Atheist sein oder an Jesum Glauben musste, dass ich den Gott, der sich mir ausser Jesus Christus offenbart und nicht durch Jesus, entweder für eine Chimäre oder für den leidigen Teufel halten müsse, dass ich alle Theologie, die in dieser Ökonomie, darinnen ich lebe, nicht von Jesu Ins-Fleisch-Kommen, Leiden und Sterben ihren Ursprung hat, für Stuss halten müsse, dass ich alle christlichen Theologen, die mich binnen 24 Stunden hierunter nicht verstehen können, für Narren und Blinde halten müsse. Dabei ich bleib, wag Gut und Leib, mein Thema: ist: Ohne Christus — ohne Gott in der Welt.«[59])

Sagt Luther etwas anderes? Theologiae proprium subjectum est homo peccati reus ac perditus et deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in theologia quaeritur aut disputatur, est error et venenum.[60])

Konsequenzen im politischen Verantwortungsbereich.

Bleibt noch übrig, sich Folgen für die Fragen nach Gottes Gebot und Ordnung klarzumachen.

(1) »Natürliche Gotteserkenntnis« beansprucht, objektiv den *wirklichen* Gott zu erkennen, subjektiv ihn aus eigenen Möglichkeiten wirklich zu *erkennen.* Diese Erkenntnis schliesst die Erkenntnis Gottes in den gottgestifteten Ordnungen ein. Das Gewissen als sittliches Organ erschliesst den Willen Gottes aus den naturrechtlichen Ordnungen.

(2) Demgegenüber bezeugt nach unserem Verständnis die Schrift den Zorn Gottes über die Menschen, die sich alle ihre eigenen Götter und Gottesideen (= idole) machen. Sie meinen Gott zu erkennen, ohne ihm die Ehre zu geben und zu danken, und verfallen damit einer tödlichen Illusion. Aber Gott handelt dennoch mit ihnen: In Christus gibt er sich ihnen als der wirkliche Gott zum Heil. Ihr Glaube an Christus ist nun ihre Gotteserkenntnis. Jetzt empfängt das Gewissen des Menschen seinen Inhalt und seine Norm durch den und in dem in der Schrift bezeugten und vor der Kirche verkündeten Jesus Christus. Weil er der Herr ist, dem alle Gewalt gegeben, ist er realiter auch der Herr der weltlichen Ordnungen. Wer Gottes Gebot wissen will, erfasst ihn nur in dem einen Wort Gottes, Jesus Christus, das wie der Zuspruch des Heiles für den Glauben, so auch der Anspruch an den Gehorsam des Christen ist. Das gilt uneingeschränkt auch für die Verkündigung der Kirche innerhalb des politischen Bereiches. Die politische Verantwortung des Christen ist immer Verantwortung vor dem Gott in Christus, weil sich uns Gottes Gebieten nur in Christus kundtut. Somit besteht nicht die Möglichkeit, Gottes unser Tun bindendes Gebieten an irgend einer Ordnung des politischen Bereichs, einem »Wesen des Staates«, einer Machttheorie oder Lehre von der Gewaltanwendung abzulesen.

(3) Bonhoeffer hat recht, wenn er sagt: »In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen. Es geht darum, an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben.«[61])

Von dieser Grundlage aus fragen wir nach konkreten Folgerungen für den Bereich der politischen Verantwortung.

III. These.

Wenn uns Gottes Gebieten nur innerhalb des in Christus gewährten Gottesverhältnisses vernehmbar wird, so bedeutet das auch für den Bereich politischer Verantwortung einerseits, dass Gottes Wort im steten Gegenüber zum eigenen Wünschen und Wollen zu verkündigen und zu glauben ist, anderseits, dass es für den Christen kein Handeln ohne Verantwortung vor Jesus Christus geben kann.

Die konkreten Folgerungen betrachten wir unter zwei Gesichtspunkten: Das Wort Gottes bleibt uns stets gegenüber. Und: Ethische Verantwortung geschieht stets vor Christus.

Das stete Gegenüber des Wortes Gottes.

Wir gehen von einer Beobachtung aus: Christen nehmen bisweilen das im Gehorsam gesprochene Nein zu den Atomwaffen so sehr in sich auf und verarbeiten es theoretisch so stark, dass es schliesslich eine mit Gründen der Vernunft — man sagt dann etwa: der befreiten Vernunft — zu erweisende menschliche Meinung geworden ist. Das Nein zur Atomwaffe wird eine angeblich einsichtige opinio humana, und in der Diskussion stehen dann Gründe wider Gegengründe, opinio humana gegen opinio humana.

(1) Nun schliesst Gottes Wort in Christus ein Urteil über den Menschen ein, ein uns unbequemes und dem natürlichen Menschen keineswegs einsichtiges Urteil. Denn Gottes Wort in dem für uns gekreuzigten Christus ist die Verurteilung des menschlichen Wünschens und Wollens. Das gilt auch für den Christen. Das gilt gerade auch für den gerechtfertigten Sünder. Simul peccator simul iustus bedeutet, dass ich im gleichen zeitlichen Augenblick und auf den gleichen Tatbestand bezogen Sünder und gerechtfertigt bin, nämlich in Christus: er ist meine Gerechtigkeit, ich bin seine Sünde.

Der natürliche Mensch als der »Sünder« will sich selbst durchsetzen. *Seine* Vernunft sagt ihm, dass er mindestens im Falle der Notwehr mit grösserer Gewalt als der Angreifer zu siegen versuchen muss. Auch Jaspers[62]) kann von seinem philosophischen Gottesglauben aus weder für das Nein der 18 Göttinger Verständnis haben, noch gar zu einem eigenen Nein gelangen.[63]) Und was Theologen »realistisch« nennen, kann ich nur als Anpassung an die allgemeine menschliche Vernunft verstehen, sowohl wenn Thielicke[64]) ein Gleichgewicht der Atomwaffen für realistisch und daher im Grunde für nötig hält, wie auch wenn C. G. Schweitzer, realistischer als die wunschdenkenden »Bruderschaften«, für atomare Aufrüstung zur Verhinderung eines Atomkrieges ist.[65])

(2) Gottes Wort in Christus steht aber wider uns alle. Zwei Hinweise mögen das verdeutlichen.

Einmal der Hinweis auf das Kreuz und die Kreuzesnachfolge. Wenn Gottes Wort in Christus zum Gehorsam ruft, will es den Sünder überwinden. Der Gehorsame steht im Kampf mit sich selbst und seiner natürlichen Vernunft. Ringt Christus ihm das Nein zu den Atomwaffen ab, in der Erkenntnis, dass sie nur im Unglauben bereitet und angewandt werden können, dann kann er dieses Nein nur in der Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge realisieren. D. h.: Der Christ bleibt an das ihm gegenüberstehende Wort Gottes in Christus gebunden, auch wenn es Leiden bringt und auch, wenn die Stimme der natürlichen Vernunft ihn vor den damit verbundenen Opfern warnt.

Der Streit zwischen der im Glauben befreiten Vernunft, die tausend Gründe für das Nein weiss, und der natürlichen Vernunft, die unter Umständen tausend und einen Grund für die atomare Rüstung kennt, ist auf *dieser* Ebene des Für- und Wider nicht verbindlich zu entscheiden. Die Entscheidung fällt da, wo Gottes Gebot in Christus mir den Glaubensgehorsam abnötigt, trotz aller Gegengründe. Wir haben allen Anlass, darum zu beten und zu kämpfen, dass Gott selbst uns in dem Glaubensgehorsam des Nein festhält.

Der zweite Hinweis erinnert an die Bergpredigt.[66]) Sie ist in ihrer ärgerlichen Gestalt eine konkrete Form des bleibenden Gegenüber, in dem Gottes Wort in Christus zu uns steht.

Wir verfehlen ihren Sinn und ihren Wert sowohl, wenn wir sie für unrealisierbar, wie wenn wir sie für realisierbar halten. In der Tat kann der Mensch mit ihr nicht die Welt regieren. Aber — so weiss es der Glaube — Gott regiert mit ihr, »indem er durch sie Menschen in seine Nachfolge und damit in die Hinwendung auf die kommende Gottesherrschaft ruft«. — »Die Botschaft des Herrn der Bergpredigt kennt nicht den Gegensatz von geistlich und weltlich, sondern trifft den Menschen ungeteilt«. — »Die Folgerungen der Berpredigt ... sind weder abzuschwächen noch in ihrer Verbindlichkeit anzuzweifeln. Sie sind aber auch nicht ein Kodex, der das Verhalten nach allen Seiten kasuistisch regelt. Sie sind vielmehr Zeichen der eschatologischen Existenz, die unter dem Evangelium vom nahen Gottesreich möglich und wirklich wird«.

Genau dies ist Ausdruck für das bleibende Gegenüber des gebietenden Gottes und seines Gebotes. Der konkrete Gehorsam — auch in der Gestalt des Nein zu den Atomwaffen — ist darum immer das Geheimnis des Christusglaubens.

(3) Kann man nun noch die theologischen Einwände gegen das Nein zu den Atomwaffen ernst nehmen? Der *eine Einwand*[67]) sagt, die Rechtfertigung propter Christum behielte hier nicht ihre volle Gültigkeit; man versuche aus der Schuldverstrickung und also aus dem simul peccator herauszukommen. Indes: Vergebung der Sünde bezieht sich auf die getane Sünde. Wer Vergebung empfangen hat, kann nicht in Hoffnung auf abermalige Vergebung in derselben Sünde weiterhin verharren. Wer auf Vergebung hin in dem als Sünde erkannten Gebrauch der Atomwaffen verharrt, verneint die Rechtfertigung. Denn in der Rechtfertigung handelt Gott mit uns, indem er ein neues Sein, das Sein in Christus, begründet. Die aus diesem Glauben entspringenden guten Werke sind die Früchte des Heiligen Geistes, ohne die der Glaube nie ist. So gewiss wir auch in unseren guten, im Glauben getanen Werken der Vergebung und Rechtfertigung propter Christum bedürfen, so gewiss vermag der Gerechtfertigte nicht auf Vergebung hin willentlich und bewusst böse Werke, also Sünde, zu tun. Darum ist Rechtfertigung niemals nur ein Trost in der zwangsläufigen Verschuldung dieses Leben, sondern die Versetzung in ein neues Leben in Christus.

Der andere Einwand[68]) liegt auf der gleichen Linie: Er wirft dem »Neopazifismus« vor, er führe konsequent zu Selbstrechtfertigung und Gesetzlichkeit. Das beweise Gollwitzer mit seiner Behauptung, der Gerechtfertigte bestätige mit seinem Nein die Rechtfertigung; ein Ja stelle sie in Frage. Nun möchte es unter uns klar sein, dass unter dem Evangelium das Gesetz als Heilsweg abgetan ist; die Haltung des Menschen, seine Gesetzeserfüllung ist nicht mehr Voraussetzung und Bedingung für den Empfang des Heils. Wenn Gollwitzer sagte, »wer Nein sagt, kann gerechtfertigt werden«, träfe ihn der Vorwurf des Nomismus zu Recht. Nun aber sagt er umgekehrt: Wer gerechtfertigt ist, muss — eigentlich — Nein sagen. Damit gibt er dem Tatbestand Ausdruck, dass Glaube nie ohne die durch den Heiligen Geist geschenkte Frucht ist. Dabei bleibt die Hauptaufgabe

der Theologie, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, unaufhörlich bestehen. Sowohl die Befürworter der Atomwaffen wie ihr radikalen Gegner stehen unter der Anklage des Gesetzes und leben alle von dem vergebenden Evangelium. Weder der eine noch der andere ist gegen die Selbstrechtfertigung immun. Aber das Wagnis des Glaubensgehorsams im Leben des Gerechtfertigten erübrigt sich durch das Evangelium nicht. Vielmehr gebietet Gottes Wort auch im Evangelium der Sündenvergebung das Tun des Guten, das die Frucht des Heiligen Geistes ist. Es gibt niemals den Zuspruch des »Dir sind deine Sünde vergeben« ohne den Anspruch des »Sündige hinfort nicht mehr«.

So verstehen die kirchlichen Bruderschaften ihr Nein als die gebotene Frucht des Christusglaubens. Sie werden selbst darüber wachen müssen, dass sie nicht der Gesetzlichkeit erliegen, von der gerade die »Frommen« und die Theologen stets bedroht sind. Davor bewahrt nur das dauernde Hören auf das uns gegenüberstehende und von anderswoher an uns ergehende Gotteswort in Christus.

Verantwortung vor Christus.

Für den Christen gibt es ethische Verantwortung auch im politischen Bereich stets nur als Verantwortung vor dem Gott in Christus.

Wir konkretisieren diese Erkenntnis an zwei Beispielen, am politischen Verhalten des Christen in seinem Staat und an der Kriegsfrage, die uns nach unserem Verhalten im zwischenstaatlichen Leben fragt.

(1) Auch im Bereich des staatlichen Lebens ist der Christ nie davon entbunden, nach dem Gebieten Gottes in Christus und damit nach dem eigenen Glaubensgehorsam zu trachten. Weder ist er irgendeiner Eigengesetzlichkeit der politischen Ordnungen als göttlichem Willen verpflichtet, noch kann er Gottes Gebot in diesem Bereich erkennen, wenn er von Christus fortsieht. Diese Erkenntnis übt eine befreiende Wirkung aus. Wir werden dadurch von der Verpflichtung auf christliche oder sonstige Staatsideologien, d. h. von allen Lehren von Wesen des Staates befreit. Die Theologie ist oft in der Gefahr, die Stellung zum jeweiligen Staat davon abhängig zu machen, ob er einer bestimmten, angeblich christlichen Norm vom Wesen des Staates entspricht. Wir sehen aber bereits, dass das Neue Testament offenbar anders verfährt: es entwickelt nirgends eine Theorie vom rechten Staat, sondern weist den Christen — den Regierenden und den Regierten — an, im Gehorsam gegen Gott in dem gegebenen Staat sich recht zu verhalten.

Damit ist eine bisher unbewältige, kaum in Angriff genommene Aufgabe gestellt. Die Aufgabe nämlich, in der theologischen Ethik und im kirchlichen Verhalten den überkommenen christlichen Staatstheorien die verbindliche Bedeutung zu nehmen. Das kann nur den Sinn eines loyalen Verhaltens der Christen ihrem Staat und der Regierenden den Regierten gegenüber sein, dass sie im Gehorsam gegen die Königsherrschaft Jesu Christi das Faktum des Staates in seinem Dasein anerkennen und in der Verantwortung vor Christus an seinem Sosein, an seiner Gestalt und Entwicklung mitwirken, ein jeder auf seine Weise.

So wird die christliche Gemeinde im Bemühen um den rechten Glaubensgehorsam z. B.

1. den den politischen Bereich beherrschenden Freund-Feind Gegensatz neutralisieren, einfach nicht mitmachen und dadurch Frieden stiften;
2. Gerechtigkeit und Frieden im eigenen Bereich in und ausserhalb der Gemeinde wahren;

3. in Wort und Tat von Fall zu Fall die Mitverantwortung »für die Erhaltung menschlichen Lebens und darum auch für die durch Gottes Geduld ermöglichte Einrichtung menschlicher Rechtsordnungen« betätigen,[69])
4. wenn nötig auch durch ihre Verkündigung und durch ihr Handeln die Regierten und die Regierenden »an ihren göttlichen Auftrag zur Erhaltung des menschlichen Lebens erinnern« und »vor dem Missbrauch der Macht zu bewahren« versuchen.[70])

(2) Die Kirche und mit ihr der einzelne Christ wird sich auch in der Stellungnahme zum Krieg an dem einen Wort Gottes in Christus orientieren müssen. Dazu einige Bemerkungen.

Hier hat die Christenheit viel aufzuarbeiten und wohl auch unter den tradierten Meinungen aufzuräumen. Es macht stutzig, wenn man sieht, dass in der alten Kirche ursprünglich ein Christ nicht Soldat wurde, ein Soldat aber, der Christ wurde, automatisch in die Nähe des Martyriums kam. Im Jahre 416 dagegen bestimmte ein Erlass Theodosius II., dass nur noch Christen in die Armee aufgenommen werden sollten.[71]) Es ist die Zeit, da die Kirche die einstigen Soldatenmärtyrer aus ihrem Märtyrerkalender wieder streicht, damit kein schlechtes Vorbild gegeben wird.[72])

Und nun entwickelt sich jene Theorie vom gerechten Krieg, die zwei Aufgaben hat, einmal den notwendigen Krieg theologisch zu rechtfertigen, sodann den Krieg auf ein Mindestmass einzuschränken. So gefährlich das erste Motiv dieser Lehre ist — denn es hat zu der traditionellen Theologie des Krieges geführt, die für die Sünde des Krieges blind machte — so wirksam war doch das zweite Motiv, nach dem nur ein iure bellare, d. h. ein gerechter Krieg, möglich war, in CA 16 noch eingeschränkt durch das »So ohne Sünde geschehen mag.[73])

Zur Wirkung des ersten Motivs: M. Rade klagt 1912 über die evangelischen Kirchen in Deutschland: sie haben »noch keine Zeit gefunden, sich darauf zu besinnen, ob sie als berufene Hüterinnen des Evangeliums nicht auch zu dem gegenseitigen Verhältnis der Nationen positiv beizutragen hätten. Auf die Anregung der deutschen Friedensvereine, es möge einmal im Jahr die Kanzel der Idee des Völkerfriedens zur Verfügung gestellt werden, ist den Antragstellern von keinem der deutschen Kirchenregimenter ein Bescheid geworden«.[74]) Nach dem ersten Weltkrieg berichtet Fr. Heiler 1925 über Stockholm: »Die massgebenden Deutschen glaubten den Krieg als Gottes Gericht rechtfertigen zu müssen, gegen das einzugreifen, Vermessenheit sei ...« Beinahe wäre es aus Nationalismus zum offenen Protest der deutschen Delegation gegen die Konferenz gekommen. Einen Mann wie Siegmund Schultze liess sie das vereinbarte Referat nicht halten.[75])

Die Aufgabe unserer Überlegungen ist nicht der Rückblick und nachträgliche Kritik. Der kurze Blick in die Vergangenheit zeigt aber, welche Aufräumungsarbeit wir gegenwärtig theologisch zu leisten haben.

Der zweite Motiv — starke Einschränkung des Krieges auf den Fall einer ultima ratio und Beschränkung in der Art der Kriegführung — darf in seiner Wirksamkeit nicht unterschätzt werden. Wenn die Christen sich praktisch so verhalten hätten, wie ihre Lehrer es sagen, wäre alles gut gewessen. Joh. Gerhard z. B. verwirft die Benutzung der Kriegswurfmaschine, quam bombardam vocant, wegen des ungeheueren Schadens und ihrer Unvereinbarkeit mit der Kriegstugend, um sie schliesslich aus Nützlichkeitserwägungen in einem gerechten Krieg begrenzt zuzulassen.[76])

Schleiermacher[77]) lehnt — bei aller geschichtsphilosophischen Einordnung der vorläufig notwendigen Kriege in den Gang der Geschichte – Scharfschützen als sittlich schlechthin verwerflich ab.

Eine gewisse Humanisierung der Kriegführung begann aber erst in der Neuzeit mit der auch auf das Völkerrecht bedachten Aufklärung. Und als man glaubte, die natürliche Vernunft schaffe, was die Christenheit nicht geleistet hatte, enthüllte sich die Natur des Menschen in einer radikalen Enthumanisierung. Trotz der Lehre der Kirche, dass nur ein gerechter Krieg, iure geführt, erlaubt sei, und trotz der Humanisierung des Krieges aus der Bindung an das die Völker umgreifende Naturrecht erlebte unsere Generation die schauerlichste Gewaltanwendung. Die Menschheit hat nun die Mittel zur Selbstvernichtung in der Hand und sucht der Anwendung der Mittel zu entgehen, ohne die Mittel aus der Hand zu geben. Die Atomwaffe verändert endgültig qualitativ das was man bisher »Krieg« genannt hat.[78])

Auch die neue Theorie von der abgestuften Abschreckung[79]) führt aus dem Dilemma nicht heraus. Diese Theorie will eine Begrenzung der Atomwaffe, die dem örtlichen Angreifer immer nur örtlich um ein geringes überlegen sein soll. So will man den weltweiten Atomkrieg verhüten. Man übersieht aber, dass selbst ein »begrenzter A-Krieg« zu einer ausgedehnten Zerstörung und zum Untergang der Mehrzahl der Bevölkerung des betreffenden Territoriums führen würde. So die 3. »Pugwash-Konferenz« führender Atomphysiker aus Ost und West im Sommer 1958, die folgerichtig auf Beseitigung aller Atomwaffen drängte.[80])

Aus dem Hin und Her der Erörterungen führt nur eine vor Christus verantwortete Entscheidung heraus. Dafür scheint mir C. Fr. von Weizsäckers Haltung ein Beispiel zu sein. Zwar wirft man ihm augenblicklich vor, er liebäugele mit der Theorie von der abgestuften Abschreckung. Ich vermag jedoch nicht zu sehen, dass er von seinem grundsätzlichen Nein abgerückt ist. Im April des Jahres 1958 hat er seine Entscheidung auf einem Englischen Kirchenkonzil noch einmal begründet, als Christ vor Christen:

»Ich weiss für einen Christen gegenüber der Atomwaffe keinen anderen Rat als den der Bergpredigt ... Wenn ich mich ... frage, ob ich im Neuen Testament lesen und dann eine Wasserstoffbombe werfen kann, so weiss ich, die Antwort ist: Nein.«[81])

Damit ist haarscharf beschrieben, was ich mit der konkreten Verantwortung vor dem einen Wort Gottes, Jesus Christus, meine. Die Vorbereitung auf einen Atomkrieg, die Beteiligung an ihm, ist vor Christus nicht zu rechtfertigen. Der Abwurf einer Atombombe kann niemals die Antwort auf das Wort Jesu sein. Darum kann es keine theologische Rechtfertigung eines Atomkrieges auch nur als einer ultima ratio geben. Darum gehört zur kirchlichen Verkündigung in den politischen Bereich hinein das Nein zur Atomwaffe.

Wenn Gott uns diese Tür in die Zukunft (Möglichkeit des Gebrauchs der Atomwaffe) endgültig und ganz zugeschlagen hat, sind wir plötzlich befreit, neue Wege zu einem Zusammenleben der Völker in Frieden zu suchen. Wo der ungläubige Realist Utopie sieht, da kann sich die Freiheit der Kinder Gottes zu neuem Tun unter den Menschen entfalten. Der zum Gehorsam Befreite vermag fröhlich im Glauben an Gottes Verheissung in die Zukunft zu gehen: »In solcher Freiheit aus Glauben gehört unser Tun zum Regiment Christi, der sein Reich damit bekundet und in unserer Schwachheit seine Macht offenbart (vergl. Ap. C.A., IV, 89).«[82])

1) Dieses Referat wurde im Oktober 1958 anlässlich der Theol. Woche der Theol. Fakultät der Universität Rostock gehalten. Ohne Wissen und Zutun des Verf. erschien ein Teilbericht in der »Neuen Zeit«, Berliner Ausgabe vom 26. 10., Deutschland-Ausgabe vom 28. 10.
2) Der Begriff »Atomwaffen« wird hier als Sammelwort für alle Massenvernichtungsmittel gebraucht.
3) Den dramatischen Wettlauf zwischen Technik und Ethik schildert anschaulich R. Jungk, Heller als 1000 Sonnen, 1956, Vergl. auch W. L. Lawrence, Die Geschichte der Atombombe, dtsch. 1948.
4) Die Christen und die Atomwaffen, 2. Aufl. 1957, S. 5. Gollwitzer gibt folgende bis dahin erschienene Literatur an: H. Vogel, Die Wasserstoffbombe — das Ende?, 1955, und zwei Aufsätze von H. J. Iwand (1955) und F. Delekat (1956).
5) Band II. Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung, 1953, S. 149—352.
6) in »Stimmen der Zeit«, Juli 1958, in Fortsetzung der Erklärung der 7 katholischen Moraltheologen.
7) in »Evangelische Verantwortung«, 1958, Heft 6.
8) mit Beiträgen von E. Wilkens, W. Künneth, H. Asmussen und H. Schomerus.
9) in »Zeichen der Zeit«, 1958, Heft 9.
10) Theologische Existenz Heute, Heft 64.
11) desgl. Heft 67.
12) Veröffentlicht in: Christuserkenntnis im Atomzeitalter, 1959 (Theol. Existenz heute, Heft 70), S. 78—90.
13) Sonderdruck der Wochenschrift »Die Zeit«.
14) in »Aussenpolitik« 1958, Heft 5.
14a) einer besonderen Behandlung bedarf H. Thielicke, Chrstliche Verantwortung im Atomzeitalter, 1957, z. T. 3. Aufl., und ders., Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik, 1958. Diese Arbeiten hinterlassen einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits werden grundsätzliche Erwägungen vorgelegt, die den Weg zu einer von der traditionell gedeuteten 2-Reiche-Lehre und einer konservativen Lehre vom gerechten Krieg freien neuen Entscheidung ebnen. Anderseits wird der erwartete letzte Schritt, der die einzige Chance derstellt, aus dem Zug-Gegenzug-Verhalten in der Politik auszubrechen, nicht vollzogen. Vergl. Thielickes Aufsatz mit Gollwitzers Entgegnug in der »Zeitschrift für Evangelische Ethik«, 1957, Heft 2.
15) Siehe oben S. 3. Anm. 3).
16) A. a. O. S. 285, 293.
17) A. a. O. S. 288.
18) S. 288.
19) Die Christliche Sitte, S. 270 ff. Die Verpflichtung zum Kriegsdienst schliesst nicht den Befehl zum Töten ein. Gollwitzers Urteil über Schleiermacher (Die Christen und die A-Waffen, S. 14, Anm. 13) bedarf wohl doch einer Einschränkung. Schl. ordnet in seiner Geschichtsphilosophie (»Ethik«), z. B. in Brouillon von 1805/6, 40. Stunde, den Krieg als ein notwendiges Phänomen dem Entwicklungsgang der Geistgestaltung der Natur ein; dabei bleibt der Friede das Ziel und Ende. Von dieser geschichtsphilosophischen Deutung ist scharf zu unterscheiden die Lehre vom sittlichen Handeln in der Christlichen Sitte: Hier ist der Krieg weder philosophisch-ethisch noch christlich-moralisch zu rechtfertigen (S. 454). Die Scharfschützen und der Vorpostenkrieg der Zeit sind schlechthin unsittlich (S. 281). Hält ein Bürger einen Krieg für ungerecht, hat er die Pflicht, mit allen Kräften auf die Obrigkeit einzuwirken. Reagiert die Obrigkeit nicht, hat der Bürger allerdings nicht das Recht, sich dem Kriegsdienst zu entziehen, weil das Empörung wäre (S. 284). Man beachte die doppelte Einschränkung des Krieges. Einmal ist das Töten auf jeden Fall unsittlich. Sodann darf ein Krieg nur als »gerechter« von der — als christlich-verantwortlich vorausgesetzten — Obrigkeit geführt werden. Natürlich liegt über dem Ganzen der bis heute wirksame Bann einer christlich begründeten Obrigkeitsgläubigkeit.
20) Hirschmann, S. 288.
21) A. a. O. S. 290.
22) Nach der Erörterung der iusta causa wird hier von der recta intentio gehandelt; es folgt die auctoritas legitima. Das sind die drei Bestandteile der traditionellen Lehre vom gerechten Kriege — bei Thomas von A. wie bei Johann Gerhard.
23) A. a. O. S. 295.

24) A. a. O. S. 293.
25) z. B. Rechtfertigung im Atomzeitalter, 1958.
26) Politik zwischen Dämon und Gott, S. 54. Vergl. E. Wolf, Königsherrschaft Christi, S. 31 ff.
27) Politik ... S. 138.
28) A. a. O. S. 155.
29) Rechtfertigung im A. S. 23.
30) Politik ... S. 105 ff., Rechtfertigung ... S. 18 ff.
31) Rechtfertigung ... S. 7, 23 f.
32) A. a. O. S. 14.
33) S. 15.
34) S. 24.
35) S. 6.
36) S. 8.
37) S. 27.
38) P. Althaus, ThLZ. 1956, Sp. 129 ff.; Luther-Jahrbuch, 1957, S. 40 ff. (mit reicher Literaturangabe).
39) Vergl. Gollwitzer, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, 1954, S. 42.
40) Theologische Erklärung von Frankfurt vom 4. 10. 58. I. (Theol. Existenz heute, Heft 70, S. 15—16).
41) E. Wolf, Königsherrschaft ..., z. B. S. 36.
42) A. a. O. S. 28 f. (Elert), S. 29 ff. (Althaus, S. 31 ff (Künneth).
43) S. 35.
44) S. 39.
45) S. 39 ff.
46) S. 39.
47) S. 53.
48) E. Wolf, Barmen, 1957, S. 137 ff.
49) Theol. Erklärung von Frankfurt, III.
50) in »Glaube und Heimat«, Jena, vom 25. 5. 1958.
51) Siehe oben S. 3, Literaturübersicht c/4.
52) A. a. O. S. 23.
53) Zum Folgenden vergl. den Aufsatz des Verf. »Ohne Christus wäre ich Atheist« in »Ev. Theol.«, 1958, Heft 10, besonders S. 456 ff.
54) Vergl. E. Wolf, Peregrinatio, S. 14.
55) WA 39 I, S. 175 ff.
56) WA 39 II, S. 258 ff.
57) J. Gottschick beruft sich mit Recht vor allem auf Eph. 2,12.
58) Ev. Theol. 1958, S. 459 f.
59) Vergl. F. Gärtner, Karl Barth und Zinzendorf, 1953, S. 29 f.
60) WA 40 II, S. 328.
61) Ethik, S. 60 f.
62) Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, 1958.
63) Vergl. K. Herbert, Neuere Stimmen in der Atomdebatte, in »Kirche in der Zeit«, September 1958, S. 300 ff.
64) H. Thielicke, Die Atomwaffe als Frage ... S. 34. Indessen darf man nicht übersehen, dass zwei Seiten später geschrieben wird: »Die Verpflichtung des Christen, insbesondere des christlichen Politikers, auf eine beiderseitige Abrüstung ... zu drängen, ... besteht in jedem Fall.«
65) Vergl. C. Schweitzers Zuschrift an den Spiegel, 1958, H. 23.
66) Vergl. W. Schmauch, Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt, Th. E. H. Heft 64, 1958, S. 18 f.
67) W. Künneth, Rechtfertigung ..., S. 27.
68) Künneth, S. 17, 25.
69) Theol. Erklärung Frankfurt, III.
70) ebd.
71) Vergl. von Campenhausen, Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, »Universitas« 1957, S. 1155.
72) Vergl. H. Achelis, Das Christentum in den ersten 3 Jahrhunderten, 1912, Bd. II, S. 442 f.
73) Zur Auslegung von C. A. Art. 16: Franz W. Kantzenbach in »Lutherische Stimmen zur Frage der Atomwaffen«.
74) Srehe J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, 1952, S. 232 f.
75) ebd.

76) Loci theol., Loc. XXIV, Sectio VI, § 423.
77) Vergl. oben S. 5, Anm. 2.
78) Auch Thielicke urteilt, dass der Krieg im Atomzeitalter aufgehört hat, eine Erhaltungfunktion auszuüben und dass damit »der Begriff eines iustum bellum problematisch, wenn nicht hinfällig« geworden ist. (Die Atomwaffe als Frage ..., S. 14 und Christl. Verantwortung im A., S. 167.) Doch hält Thielicke die Konsequenz aus dieser Feststellung, nämlich Verwerfung der A-Waffen, für »unrealistisch«. Brunner hat schon 1932 gesehen, dass der bisherige Begriff »Krieg« schlechterdings überholt ist (Das Gebot und die Ordnungen, S. 456 ff.).
79) Vergl. O. Fr. von Weizsäcker, Mit der Bombe leben. In seiner Schrift von 1958 nimmt Thielicke die Abschreckungstheorie auf, um sie zur Theorie vom Abschreckungseffekt zuzuspitzen. Der Abschreckungseffekt hat nur psychologische Wirkung; er setzt nicht die Entschlossenheit zur Anwendung voraus, sondern rechnet nur mit dem Glauben des Gegners, er sei dazu entschlossen. »Realistisch« könnte ich nur die Auffassung nennen, nach der eine nur gespielte Entschlossenheit zur Anwendung, ev. zur zuvorkommenden Anwendung drängt.
80) Siehe jetzt den Wortlaut der Erklärung dieser Konferenz in »Zeichen der Zeit«. Beilage zu Heft 1, 1959.
81) Ethische und politische Probleme, S. 310 f.
82) Schluss der Theol. Erklärung von Frankfurt.

ERICH BEYREUTHER

Die Bedeutung der tschechischen Exulantengemeinde Na kopečku im Nachbarort Herrnhuts 1724—1732

Das Vorhandensein einer tschechischen Exulantengemeinde in Grosshennersdorf in unmittelbarer Nähe Herrnhuts, noch dazu im gleichen Zeitraum, in welchen Zinzendorf die ersten Mähren in seine Standesherrschaft aufnahm, hat bisher nicht das verdiente Interesse gefunden. Dabei überflügelte die rein tschechische Gemeinde das kleine Herrnhut rasch an Einwohnerzahl. Als sich in Herrnhut wenig über hundert Ansiedler eingefunden hatten, zählte die tschechische Siedlung über 500 Seelen, deren Schutzherrin die alte Landvögtin Henriette Katharina von Gersdorf, die Grossmutter Zinzendorf und ihre ledig gebliebene Tochter Henriette Sophie von Gersdorf gewesen sind. Wohl war der tschechischen Gemeinde durch eine fluchtartige Abwanderung der überwiegenden Mehrzahl ihrer Glieder im Jahre 1732 die Kraft gebrochen worden. Sie vegetierte bis 1741, um sich dann in die deutsche Orts- und Kirchengemeinde Grosshennersdorf aufzulösen.

Handelt es sich hier wirklich nur um eine Episode, die sich innerhalb der schmerzensreichen grossen tschechischen und slowakischen Auswanderung nach Deutschland, die sich durch das 17. und 18. Jahrhundert hindurchzieht, nicht sonderlich von anderen tragischen Erscheinungen abhebt? Man möchte es meinen, wenn man die einzige gründliche, auf wissenschaftlichen Wert Anspruch erhebende Untersuchung von C. Meusel zur Hand nimmt.[1]) Meusels Arbeit stützt sich auf die Quellen im Pfarramtsarchiv von Grosshennersdorf, die dort verhältnismässig reichlich fliessen. Leider gibt Meusel von vornherein der Patronatsherrschaft Recht, bei der die evangelischen Tschechen Zuflucht gefunden haben. Ihre Überführung in die Leibeigenschaft erscheint Meusel durchaus nicht als unbillig. Wenn sich die Tschechen nun einmal nach Kursachsen begeben haben, mussten sie sich die vollständige Eingliederung in die Gutsgemeinde wie in die deutsche lutherische Kirchgemeinde konsequenterweise gefallen lassen.[2]) Wenn die tschechischen Exulanten ihre hussitisch-brüderische Tradition und ihre Heimatsprache durchaus nicht aufgeben wollten, haben sie nach Meusel eine Undankbarkeit an den Tag gelegt. Die innere Auflehnung, die zur äusseren Aufsässigkeit geführt hat, musste eben mit Verbannung der treibenden Kräfte geahndet werden. Die wirkliche Problematik wird hier freilich nicht gesehen.

Ganz anders verhält es sich mit der neuen Würdigung, die jene Grosshennersdorfer Exulantensiedlung in der stattlichen Monographie Eduard Winters über die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland

im 17. und 18. Jahrhundert empfängt.[3]) Wenn auch hier die tschechische Siedlung in Grosshennersdorf nur als eine Episode gewertet wird, erhält sie doch im Rahmen der grossen Flüchtlingsbewegung die ihr zukommende Bedeutung. Winter vermag auf reiches, bisher nicht ausgeschöpftes Quellenmaterial im Halleschen Archiv der Franckeschen Stiftungen ergänzend zurückzugreifen. Vor allem wird die Problematik haarscharf deutlich, weil Winter dem Anliegen der tschechischen Brüder gerecht zu werden sich bemüht. Und doch ist auch bei ihm nicht alles ausgesprochen, was die Bedeutung von Na kopečku in ihrem ganzen Umfang deutlich werden lässt. Winter vermag bei der Überfülle des vorliegenden Materials über die Emigration in zwei Jahrhunderten hier nicht zu lange zu verweilen.

Eine der wichtigsten Persönlichkeiten zum Verständnis der damaligen Geschehnisse ist die Standesherrin von Grosshennersdorf, die Tochter der alten Landvögtin, die 1717 die Gutsherrschaft übernimmt. Henriette Sophie von Gersdorf ist eine herrische Person gewesen, die ihrem Neffen Zinzendorf und dessen Gattin das Leben oft recht schwer gemacht hat. Aber der Ernst ihrer pietistischen Frömmigkeit kann ihr nicht bestritten werden. Sie hat tatsächlich ihr Vermögen für die Lieblingsstiftung ihrer Mutter, für den Katharinenhof in Grosshennersdorf, damals ein Waisenhaus, eingesetzt. Aber sie ist wohl nur gütig gewesen, wenn man sich ihrem herrischen Recht widerspruchslos gefügt hat. Als sie die ersten tschechischen Flüchtlinge im Jahre 1723 aufnimmt, die sich flehentlich an sie wenden, hat sie die Konsequenzen nicht völlig durchgedacht. So beginnt hier die Tragik bereits einzusetzen. Einzelheiten müssen hier beiseite bleiben. August Hermann Francke ermuntert sie auf eine Anfrage in Halle, den bittenden Flüchtlingen die Zuflucht zu gewähren.[4])

Es läuft zuerst alles verheissungsvoll an. Die kursächsische Regierung bewilligt überraschend schnell die Einrichtung einer dritten geistlichen Stelle an der Pfarrkirche zu Grosshennersdorf, die dem tschechischen Seelsorger eingeräumt wird. Die tschechischen Brüder dürfen sich in Sondergottesdiensten versammeln. Offensichtlich wird ihnen nach einen gewissen Zögern die Beibehaltung alter brüderischer Kirchengebräuche nicht verwehrt. Es ist zwar aus den Quellen nicht ganz deutlich zu erkennen, ob sie tatsächlich die ihnen fremde lutherische Liturgie in ihren Gottesdiensten fallen lassen konnten, und sie beim Abendmahl das Brot nach brüderischer Sitte gebrochen haben. Ihre Forderungen sind es gewesen, die zur Sprache kommen. Bei Taufen haben sie den Exorzismus beseitigt. Bilder, Kerzen und Kruzifixe wurden offensichtlich bei ihren Gottesdiensten in der lutherischen Kirche zu Grosshennersdorf beiseitegestellt bzw. verhangen. August Hermann Francke verhilft der tschechischen Exulantengemeinde auch zu ihrem ersten tschechisch sprechenden Geistlichen.

Das Vorhandensein der ersten tschechischen Exulantenschar in Grosshennersdorf wird für Heinrich Milde, einen halleschen Theologen, zur Veranlassung, sich im Jahre 1724 monatelang im Schloss zu Grosshennersdorf einzuquartieren. Damit zieht der Vertrauensmann August Hermann Franckes für die hallesche Stützungsaktion unter den evangelisch gesonnenen Tschechen in Böhmen die alte Landvögtin, ihre Tochter, aber auch den jungen Grafen Zinzendorf in die grossartigen Pläne Halles hinein. Wahrscheinlich sind jetzt erst die alte Frau und ihre Tochter in den ganzen Umfang der böhmischen Pläne Franckes eingeweiht worden, so eng sie bisher auch mit dem Werke des grossen Hallensers verbunden gewesen sind.[5])

August Hermann Francke hat bereits Anfang des 18. Jahrhunderts seine Projekte zur Unterstützung der heimlich evangelisch gesonnenen Tschechen vor-

wiegend in Ostböhmen, gefasst. Verschiedene Gründe werden ihn dazu bewogen haben. Der Hallenser ist für Comenius begeistert. Man kann mit Eduard Winter mit vollem Recht von einer Art Comenius-Renaissance in Halle sprechen. In den grossen Projekten Franckes für eine Generalreformation der Welt aus den Kräften eines erweckten Christentums sind die Einflüsse des Comenius unverkennbar, wenn auch bisher noch die wissenschaftliche Untersuchung fehlt, die diesen Verbindungen nachgeht. Auch die Bedeutung des Comenius für seine Schulreform bedarf einer sorgfältigen Erhellung.[6]) 1935 glückte dem Professor Tschižewskij im Halleschen Archiv der Franckeschen Stiftung, die Handschrift des lateinischen Textes der Pampaedia aufzufinden, deren Edierung jetzt erfolgt ist.[7])

Francke ist auf das beste über die Lage der tschechischen Bauern in Böhmen unterrichtet. Er weiss von den schwelenden husitisch-brüderischen Bewegungen unter ihnen, von dem harten Druck einer terroristischen Gegenreformation, von der Last ihrer Leibeigenschaft und von den harten Rekrutierungsmassnahmen, die die Bauern damals trafen. August Hermann Francke liebte ihren Nationalheros Hus. Der Hallenser vermag nicht beiseitezustehen, er muss den bedrängten tschechischen Glaubensbrüdern helfen, ja er hofft auf eine grosse Wendung der religionspolitischen Situation in Böhmen.

Seit 1709 beginnt man in Halle tschechische evangelische Schriften zu drukken. Schon vorher, im Jahre 1702 plante man in Halle eine Gesamtausgabe der Werke des Comenius wie die Herausgabe einer Comeniusbiographie. Jedenfalls erschienen 1702 in Halle von Comenius die Historia fratrum Bohemorum, die Consultatio catholica und die Panegersia. Das tschechische Neue Testament kam 1709 heraus. Nach dem Druck der tschechischen Übersetzung von Johann Arndts Wahrem Christentum im Jahre 1715 folgte der Druck der tschechischen Bibel 1722.

Nach 1718 werden in pausenloser Folge auch Traktate in tschechischer Sprache gedruckt und nach Böhmen lanciert. Heinrich Milde hat die Zahl der nach 1723 nach Böhmen geschmuggelten Flugschriften auf 49 000 geschätzt. Jedenfalls wird nach der Entstehung der tschechischen Exulantensiedlung in Grosshennersdorf dieser Ort von Milde wie von Francke als ein ganz wertvoller Stützpunkt angesehen, der gegenüber Teschen, der bisherigen Zentrale, den Vorgug einer grösseren Nähe zu Halle besitzt.

Wurde hier nicht ein gefährliches Spiel getrieben? Denn neben der tschechischen Bibel, neben Arndts Wahrem Christentum und von August Hermann Francke verfassten Traktaten pietistischer Frömmigkeitsprägung fehlen offensichtlich nicht Nachdrucke hussitischer Schriften. Heinrich Milde verteilt z. B. einen »Extract aus des Seel. Joh. Hussi Predigt, wo von der ewigen Freude gehandelt wird«.[8]) Wie sollte dies das einzige Traktatstück von Hus gewesen sein? August Hermann Francke, der kein Träumer gewesen ist, hat gewusst, dass mit den religiösen Freiheitsbestrebungen der tschechischen Bauernschaft unlösbar auch soziale verbunden gewesen sind. Die Leibeigenschaft wurde von ihr immer drückender empfunden. Religiöse und soziale Forderungen zu trennen ist hier nicht mehr möglich gewesen. Ganz öffentlich spricht man schon um 1720 von 20 000 hussitisch-brüderisch gesonnenen tschechischen leibeigenen Bauern in Böhmen, die von gärender Unruhe erfüllt sind. Unmenschlich hart sind die Massnahmen der Habsburger, diesen Geist zu zerbrechen.[9])

In diesen brodelnden Kessel voll religiöser und sozialer Unruhe stösst also August Hermann Francke mit seiner immensen Flugblattpropaganda, die den religiösen Widerstandswillen der tschechischen Brüder stärken soll, hinein. Die

Exulantengemeinde in Grosshennersdorf hat offensichtlich nach 1724 als ein neue zuverlässige Nachrichtenzentrale für Halle gedient, denn die tschechische Brüder lassen sich durch die ängstlich werdende Gutsherrin doch nicht ab halten, engen persönlichen Kontakt mit den Zurückgebliebenen in einem aus gedehnten Grenzgängertum zu pflegen.

August Hermann Francke hat deutlich gesehen, dass die Entwicklung i Böhmen Entscheidungen schwerwiegender Art entgegendrängt und hat diese Prozess planmässig gestärkt. Hier ist dann der zweite Prediger der Gemeind Na Kopečku, der gebürtige Deutsche Liberda zur wichtigsten Figur geworde Die Entscheidungen sind erst nach August Hermann Franckes Tod, der be kanntlich 1727 verstarb, gefallen. Liberda, der zu der tschechischen Bauernschaf in Ostböhmen den engsten Kontakt pflegt, empfängt von Heinrich Milde au einen begeisterten Bericht als Antwort Ende 1729: »Der Herr lasse dem liebe Böhmen das Evangelium von Christo dergestalt verkündigt werden, dass di flammende Fackel dieses Königreiches in aller Welt gesehen werde.«[10]) Ma wünscht sich in Halle und in der Gemeinde Na kopečku nichts sehnlicher, al dass ganz Böhmen in grossem Feuer stehe.«

Was aber sollte werden, wenn das Land Böhmen die von den hussitisch brüderischen tschechischen Bauern geforderte Religions- und Gewissensfreihei nicht einräumt? Man hat in Halle mit der Möglichkeit gerechnet, dass dem hussitisch-brüderlich gesonnenem Teil der tschechischen Bauern dann ein Aus wanderungsrecht ähnlich dem, das den Salzburgern zugutekommen ist, zu gestanden werden könnte. Die Fäden hin zum Hof des preussischen König Friedrich Wilhelm I., der 1718 in ganz Europa sein Patent bekannt gegeben hat, Kolonisten unter günstigen Bedingungen in sein Land aufzunehmen, sind damals von Halle längst gesponnen gewesen. Der hallesche Pietismus hatte die grosse Generalprobe für einen solchen Ernstfall bereits bei dem Auszug der Salzburger durch seinen Vertrauensmann Urlsperger in Augsburg glänzend bestanden.[11]) Sollte auch dieser Plan einer Massenabwanderung an Habsburgs Widerstand schreitern, konnte nur ein heimliches Auswandern aus Böhmen und langsames, zu mindestens stilles und unauffälliges Einsickern tschechischer Exulanten, denen der Gewissensdruck in der Heimat unerträglich wurde, in Brandeburg-Preussen in Frage kommen. So hat sich der Wert der Exulantengemeinde in Grosshennersdorf in den Jahren vor 1732 und darüber hinaus als erste Auffangsstation für solche Glaubensflüchtlinge immer mehr erhöht. Wei Friedrich Wilhelm I. einen Zusammenstoss mit dem Kaiser unter allen Umständen zu vermeiden suchte, war dieser Umweg über Kursachsen geradezu geboten und nützlich.

Hier erhob sich aber eine neue Schwierigkeit. Die ganze Barockkultur, wie sie sich auch in Böhmen mit einer noch nie dagewesenen und niemals wiederkehrenden Intensität des Luxus entfaltet hat, konnte nur auf dem Boden der Leibeigenschaft und des Latifundienbesitzes gedeihen. Die Menge der Dienerschaft, aus dem Kreis der leibeigenen Bauern gewonnen, die billige Arbeit der Leibeigenen selbst, waren die Voraussetzung, mit der dieser Prunk des Barocks bestand oder zerfiel. Der österreichische Staat schickte sich damals an, in Böhmen eine Manufakturindustrie aufzubauen, die an billige Arbeitslöhne gebunden war um konkurrenzfähig zu werden. Billige Arbeitslöhne aber konnten nur auf Grund billiger Brotpreise gezahlt werden. Damit war das reibungslose Funktionieren des Systems der billigen leibeigenen Bauernarbeit verbunden. Im 18. Jahrhundert vermochte Böhmen auf keinen Menschen mehr zu verzichten!

Wenn Halle eine Fluchtbewegung hussitisch-brüderischer Tschechen aus dem Leibeigenenstand organisieren half, gefährdete es eine in ganz Europa damals bestehende Sozial- und Wirtschaftsordnung. Es galt doch als ausgemacht, dass, wer aus der Leibeigenschaft entflieht, seinem Herrn seine Arbeitskraft entzieht, stiehlt und damit das 7. Gebot bricht. Wenn Henriette Sophie von Gersdorf in Grosshennersdorf und der Graf Zinzendorf in Herrnhut damals genau darauf sehen liessen, dass die geflohenen leibeigenen tschechischen Bauern wirklich mit leeren Händen kamen, also nichts besassen, was den Verdacht aufkommen liess, dass es ihrer einstigen Herren Gut sein könnte, war das doch nur ein Ausweichen vor der eigentlichen Frage.

Es ist bekannt, dass der Vater des Pietismus Philipp Jakob Spener ein Anhänger der Naturrechtslehre des Hugo Grotius gewesen ist und dass durch ihn auch der Hallesche Pietismus und über ihn offensichtlich auch Zinzendorf sich diesem neuen Rechtsdenken geöffnet haben.[12]) Hier vollzog sich dann aber eine stillschweigende Relativierung bisheriger Sozialanschauungen, die wir auch auf anderen Gebieten bei dem grossen August Hermann Francke beobachten können.[13]) Der Pietismus erweist sich auch hier als Träger des Fortschritts, der dem neuen Geist mit Bahn bricht. Wir behaupten hier wohl nicht zu viel. Wie Zinzendorf über die Leibeigenschaft gedacht hat, konnte damals jeder an den Verhältnissen in Herrnhut und gedruckt in seinen Berliner Reden von 1738 lesen.[14])

Denn die Frage der Leibeigenschaft ist schliesslich die Frage gewesen, an der die tschechische Exulantensiedlung in Grosshennersdorf nicht zur Ruhe kommen konnte und die 1732 zu einem Bruch führte. Wenn auch die genauen Unterlagen fehlen, muss spätestens seit der eigentlichen Gründung Herrnhuts 1727 in der tschechischen Exulantensiedlung eine grosse Unruhe entstanden sein. Hatte man sich dort zuerst in die Leibeigenschaft hineingefunden, sah man nun, wie im benachbarten Herrnhut Zinzendorf die leibeigenen Mähren nicht in eine neue Leibeigenschaft überführte. Der Graf siedelte freie Menschen in seinem kleinen Territorium an. Keine Leibeigenschaft oder ähnlich gestaltete Dienstbarkeit sollte einen Herrnhuter je belasten.

Hier aber erweist sich die Herrin von Grosshennersdorf als völlig unzugänglich. Die tschechischen Brüder sehen, wie sich die Herrnhuter in freier Wahl der eigenen Bewohner kirchliche Ämter setzen und besetzen, also selbst die Männer und Frauen bezeichnen, die dieser Aufgaben würdig sind. In Grosshennersdorf aber diktiert die Grundherrin der tschechischen Exulantensiedlung die Amtsverwalter und hält sich ganz offensichtlich nicht daran, wer dazu würdig, sondern wer ihr unterwürfig ist.

In Herrnhut stand ein eigenes Versammlungshaus. Als die tschechischen Exulanten die gleiche Bitte aussprechen, wird sie ausgeschlagen. Sie dürfen nicht einmal auf eigene Kosten zu den herrschaftlichen Häusern, in denen sie untergekommen sind, zusätzliche Wohngebäude errichten, um der Wohnungsnot Herr zu werden. Es wird ihnen auch verwehrt, auf eigene Kosten einen tschechischen Schulmeister zu halten. Als sie wie in Herrnhut Erbauungsversammlungen veranstalten, wird ein hartes Verbot ausgesprochen. Als sich nun 18 tschechischen Familienväter für die Privaterbauungssammlungen im Herrnhuter Stil in einem Bittgesuch an Henriette Sophie von Gersdorf erklären, weist diese die Männer mit ihren Familien aus Grosshennersdorf aus, setzt sie also förmlich auf die Strasse und ist unwillig, dass diesen bald hundert Menschen sofort in Herrnhut ein Asyl durch Zinzendorf gewährt wird. Es ist bezeichnend, dass Zinzendorf dem Prediger Liberda in Herrnhut den Besitz eines Hauses

zur Unterbringung von tschechischen Flüchtligen gestattet hat, in dem nun ein Teil der Ausgewiesenen Unterschlupf finden, während die anderen in Berthelsdorf angesiedelt werden sollen.

Ganz aufgeregt ist Henriette Sophie von Gersdorf, als 1731 aus Petersburg 200 Taler eingehen, die dort der hallesch gesonnene Prediger Plaschnig zum Bau eines tschechischen Gotteshauses in Grosshennersdorf gesammelt hat.[15]) Die Einzelheiten müssen hier übergangen werden. Jedenfalls liest die Standesherrin den an die tschechischen Brüder gerichteten Brief des Petersburger nur auszugsweise vor, verschweigt jedenfalls die eingegangene Gabe und beschwört Plaschnig, eine weitere Geldsammlung noch dazu am Petersburger Zarenhof zu unterlassen.

Die Standesherrin hat ohne Zweifel sich vor einem Eingreifen des Kaisers und der Ungnade des Kurfürsten gefürchtet und hat Grund dazu gehabt. Denn bereits sind die Beschwerdeaktionen des Habsburgers gegen Zinzendorf wegen Herauslockung leibeigener Untertanen aus Böhmen angelaufen und Zinzendorf ist bedroht. So sehr hätte sie sich bei ihren starken Verbindungen zum preussischen Hof freilich nicht zu fürchten brauchen. War doch ihr Schwager einer der Vertrautesten Friedrich Wilhelms I., nämlich der Generalfeldmarschall von Natzmer. Sie besass also durchhaus eine Rückendeckung, die man in Kursachsen respektieren musste, umsomehr als sie selbst in Grosshennersdorf nur eine in sich geschlossene tschechische Exulantengemeinde beherbergte, die man nicht wie Herrnhut ein Sektennest der verschiedensten Leute bezeichnen konnte, um von da aus einzuschreiten.[16])

In alle Einzelüberlegungen und Einzelvorgänge vermögen wir nicht mehr hineinzusehen. Obwohl auch die tschechische Siedlung wie die herrnhutische eine reine Handwerkersiedlung war, die auf das System der Leibeigenschaft ja nur ganz bedingt zugeschnitten werden konnte, gesteht ihr Henriette Sophie von Gersdorf weder den religiösen noch den sozialen Aufbau nach dem Herrnhuter Modell zu. So wanderte mitten im Winter 1732 ein Grossteil der tschechischen Exulantengemeinde von Grosshennesdorf ab. Der ergreifende Elendszug armer tschechischer Exulanten strebte nach Berlin, das er auf vielen Umwegen und auch nicht mehr geschlossen erreichte. Auf zwei Fuhrwagen hatten sie die Kranken und Alten gebettet, auf 48 Schubkarren führten sie die kleinen Kinder und die wenigen Habseligkeiten mit sich. Die erste brüderliche Aufnahme fanden sie in der Stadt Görlitz. Schon eine halbe Meile vor der Stadt kamen ihnen über 1000 Menschen entgegen, die sie mit Speise und Trank erquickten. Der Magistrat von Görlitz teilte ihnen Reisegeld aus und wies ihnen den Reiseweg, damit sie überall gute Nachtquartiere bekämen. Meusel und Winter liefern eine ausführliche Schilderung dieses Reiseweges. Jedenfalls bildete diese tschechische Schar den Stamm der späteren tschechischen Bethlehemsgemeinde in Berlin, von der dann noch zu Beginn der grossen deutschen Erweckung im Anfang des 19. Jahrhundert so viel Segen ausströmen sollte.[17])

Es mag dem Historiker nicht verargt werden, wenn er darüber Gedanken äussert, was aus Na kopečku hätte werden können, wenn dieser von lebendigen Glaubenskräften durchglühten Gemeinde die gleichen Entfaltungsmöglichkeiten wie in Herrnhut eingeräumt worden wären. Welche Bedeutung hätte sie für die in Böhmen verbliebenen tschechischen Brüder als Verbindungsbrücke gewinnen können. An Opferwilligkeit und Zeugenmut fehlte es unter den tschechischen Brüdern nicht. Aber weil Herrnhut den hussitisch-brüderischen Tschechen in Na kopečku vieles, vielleicht alles bedeutet hat, wurde es ihnen zum Verhängnis.

Herb war auch das Schicksal ihres Predigers Liberda, der während des Exodus von Grosshennersdorf in Schlesien weilte und dort vermutlich in Verbindung mit den ostböhmischen Bauernunruhen stand. Liberda, dem die Herrin von Grosshennersdorf schon vor seiner Reise nach Schlesien ihr Missfallen ausgedrückt hatte, liess ihn bei seiner Rückkehr nach Na kopečku verhaften und in ihrem Schloss in sicherer Verwahrsamkeit halten, bis ihn ein Polizeikommando aus Dresden auf ihre Anzeige hin abholte. Dieser Schritt der Standesherrin erregte unliebsames Aufsehen selbst in Russland, wo man sich stark für das Schicksal der tschechischen Exulanten interessierte und einsetzte. Es fällt schwer, ihre frömmelnde Verteidigungsbriefe, vor allen den an den Petersburger Plaschnig, schon rein menschlich zu verstehen.[18])

Dresden erwies jedenfalls dem österreichischen Kaiser den Gefallen, Liberda wegen angeblicher landesverräterischer Aufreizungen böhmischer und schlesischer Untertanen, d. h. hussitisch-brüderischer Tschechen im Leibeigenenstand für schuldig zu erklären, die er durch falsche Hoffnungen ins Verderben gezogen habe. Wenn tschechische Bauernmassen in Ostböhmen zusammengeströmt waren, um nach alten Bauernbrauch aus den Zeiten des Mittelalters ihre Nöte gemeinsam zu besprechen und sich Stimmführer zu wählen, lag darin kein ungesetzlicher Akt. Nach altem Brauchtum durften die Vertreter der Bauern ihre Wünsche der Obrigkeit vortragen, um zu einem gegenseitigen Abstimmen ihrer Wünsche und Erwartungen zu gelangen. Mit Revolte hatte das nichts zu tun. Wenn sich Liberda hier wirklich eingeschaltet, als 6000 leibeigene tschechische Bauern ihre Grundherren um Duldung ihrer hussitisch-brüderischen Glaubensgesinnung baten, war er kein Rechtsverbrecher. Freilich hatten diese Bauern bei Nichtbewilligung der religiösen Toleranz um freien Abzug in ein evangelisches Land gebeten. Natürlich, eine Anhänglichkeit an das alte leibeigene Wirtschafssystem konnte man bei den Vertretern des Pietismus, die gegen jeden Glaubensterror eintraten und für Gewissenfreiheit kämpften, nicht erwarten. Sie suchten keineswegs diese Ordnung zu zerstören, aber sie fanden sie auch nicht für verteidigungswert, wie die Berliner Rede Zinzendorf über den ethischen Wert der Leibeigenschaft schlagend beweist. Das Zeitalter des Individualismus, da man vom Einzelindividuum und seinen unveräusserlichen Rechten vor allem auf Glaubensfreiheit aus dachte, war aufgezogen und erfasste alle hellwachen Geister.[19])

Jedenfalls verschwand Liberda für 4 Jahre hinter den Mauern des Waldheimer Zuchthauses. Doch vergassen die tschechischen Brüder in Berlin diesen Deutschen nicht, der ja auch zu einem der erfolgreichsten religiösen Schriftsteller und Liederdichter in ihrer tschechischen Sprache geworden war. Mit geheimer preussischer Unterstützung vermochten sie seine Flucht zu organisieren, nachdem alle Interventionen Friedrich Wilhelms I. in Dresden vergeblich gewesen waren. Der preussische König nahm den Prediger Liberda, den Organisator tschechischer Emigration nach geglückter Flucht in seinen persönlichen Schutz und ernannte ihn zum Pfarrer an der Berliner tschechischen Gemeinde.[20])

Wir haben hier aber noch eine besondere Frage aufzuwerfen, die nach der gegenseitigen Wechselwirkung zwischen Na kopečku und Herrnhut. Sollte die tschechische Exulantengemeinde nur die Empfangende Herrnhut gegenüber gewesen sein? Seltsamerweise ist diese Frage wohl nie gestellt worden. In der herrnhutischen Forschung ist immer wieder so auffällig stark betont worden, dass erst nach Aufstellung der Herrnhuter Statuten, auf die Zinzendorf 1727 die Herrnhuter verpflichtet hat, entdeckt worden wäre, wie sehr sie der Ordnung der alten Brüder-Unität gleichen würden. Da Zinzendorf tatsächlich erst nach

1727 eine alte böhmische Brüder-Verfassung zu Gesicht bekam, wurde man damals nicht müde, die wunderbare Führung herauszustellen. Offensichtlich liegt hier aber eine Vereinfachung der Betrachtungsweise vor, die sehr schnell bereit war, ein göttliches Walten redlich und fromm zu verherrlichen, jenes Ineinander zwischen menschlicher Planung und göttlicher Bestätigung. Es wird auch sonst in der ältesten Berichterstattung Herrnhuts naiv angewendet. Man klammerte sich daran, da man fast überall in Neuland vorstiess und das eigene Sendungsbewusstsein solche Bestätigungen bis zur Anwendung einer ausgebauten Lospraxis bedurfte.[21])

Sollte es bei dem geistigen Austausch zwischen Herrnhut und den tschechischen Brüdern in Grosshennersdorf nur bei deutlichen Solidaritätshandlungen geblieben sein, deren wir mannigfache aufweisen können? Es war ein schönes Zeichen brüderlicher Verbundenheit, dass man z. B. rechtzeitig von Herrnhut aus tschechische Flüchtlinge warnte, nach denen von Böhmen aus in Kursachsen gefahndet wurde, dass sie sich nach Preussen in Sicherheit bringen konnten oder wenn sich bei der Vernehmung von Tschechen durch eine kurfürstliche Kommission 1732 in Herrnhut angeblich keine Dolmetscher fanden. Selbstverständlich war das eine Resistenz, wie sie erst wieder in der Kirchenkampfsituation zwischen 1933—1945 deutlich geworden ist. Das alte konservative orthodoxe Luthertum hätte sich dazu wohl kaum bereitfinden lassen.

Wir fragen uns hier, ob Zinzendorf und die Herrnhuter vor 1727 durch die tschechische Exulantengemeinde in Grosshennersdorf nicht eben viel mehr vom alten hussistisch-brüderischen Geist bis hin in die Gottesdienstauffassung und -gestaltung und der böhmischen Kirchenordnung in gelegentlichen Äusserungen und Wahrnehmungen aufgenommen haben, als ihnen bewusst geworden war? Mögen diese Einwirkungen auch schwer fassbar sein, wenn man nicht zufällig gewisse Äusserungen festnageln kann, zu bestreiten sind sie schwerlich. Bei dem elementaren Willen der Mähren, die nach Herrnhut aus Zauchtental kamen, ihr altes Brüdertum festzuhalten, bzw. zu erneuern, konnten diese bei den tschechischen Brüdern in Grosshennersdorf, deren Erinnerungen an die alten Traditionen nicht so verblasst waren wie bei den Zauchtentalern, nur lernen. Es ist hier nicht der Ort, die Zahl der Beobachtungen zu vermehren. Jedenfalls sind nach der ersten engen Kontaktnahme zwischen tschechischen und mährischen Brüdern im Raume Herrnhut-Grosshennersdorf später viele emigrierte Tschechen zur erneuerten Brüderkirche gestossen. Die herrnhutischen Gemeinden in Niesky und in Berlin rekrutierten sich im starken Masse, in Niesky überhaupt, aus tschechischen Exulanten.[22]) Zinzendorf hat um die tschechischen Brüder geworben und wenn er in der schon angeführten Berliner Rede seine Abwertung der Leibeigenschaft als Bildnis für die Befreiung der Christen durch Christus aus teuflischer Leibeigenschaft verwendete, richtete er sich dabei unverkennbar an die zahlreich anwesenden tschechischen Zuhörer seiner Berliner Reden. Sie verstanden ihn hier bei der Erinnerung an die Leibeigenschaft sofort aus eigener leidvoller Erfahrung. Wenn zahllose emigrierte Tschechen in der erneuerten Brüder-Unität die rechtmässige Fortsetzung und Erneuerung ihrer alten brüderischen Tradition erblickten, lagen die Keime dazu in der Begegnung zwischen Herrnhut und Na kopečku.

Dass sich das emigrierte Tschechentum in Deutschland in drei kirchliche Gruppen, in lutherische, reformierte und brüderische Gemeinden sonderte und nicht in der Brüder-Unität geschlossen heimisch wurde, mag man wohl mit Recht einen tragischen Vorgang heissen. Das evangelische Tschechentum ging dadurch, dass es nicht geschlossen blieb, wohl zu schnell im Deutschtum unter.

was seine böhmische Sendung an den in der Heimat zurückgebliebenen Glaubensbrüder wohl kaum gefördert hat.[23]) Doch liegen wohl hier noch keine abschliessenden Untersuchungen über die geistige Verbindung der tschechischen Kirchgemeinden in Deutschland mit ihrem Heimatland vor, um ein letztes Urteil aussprechen zu können.

Liegt nicht über dieser bitteren Emigrationsgeschichte überhaupt ein versöhnendes Licht? Hallesche Pietisten deutscher Abstammung sind es gewesen, die im unmittelbaren Herzensdrang um des neu erfassten Evangeliums willen wirklich den Tschechen ein Tscheche geworden sind. Man denke nur an Männer wie Liberda und Heinrich Milde u. a., die mit den tschechischen Brüdern kämpften und auch leiden und Opfer bringen konnten. Was Halle geleistet hat, bleibt hoch anzuerkennen. Mit welcher Liebe standen die tschechischen Brüder zu ihren Seelsorgern!

Selbst die erzürnte Henriette Sophie von Gersdorf liess sich durch Halle wieder beruhigen, wenn sie auch ihre eigene Schuld an dem plötzlichen Exodus von 1732 nicht einsehen wollte. Es ehrt die ausgewanderten Tschechen, dass sie auf Bitten von Halle von Berlin her an ihre ehemalige Gutsherrin von Grosshennersdorf ein Entschuldigungsschreiben, das ihnen wirklich nicht leicht fiel, richteten. Alle unterschrieben freilich nicht. So füllten sich die Häuser in Na kopečku wieder mit tschechischen Flüchtlingen, die von dort aus später weiterwanderten. Völlig erlosch das Licht nicht in Na kopečku. 1737 schrieb der halbblinde Prediger Kephalides der tschechischen Gemeinde Na kopečku nach Halle: »Was die Emigration anlangt, so geht sie so stark fort, als sie nemals gewesen. Das Licht des Evangeliums brennt in Böhmen hell ...«[24]) Die vielen Tränen, die von den tschechischen Flüchtlingen einst geweint worden sind, die Treue, die sie unter grössten Opfern und in bitterer äusserer Armut in der Fremde im Festhalten an ihrem evangelischen Glauben bewiesen haben, dass alles ist nicht vergeblich gewesen. Ihr Segen wirkte weiter, dass das Licht des Evangeliums in den evangelischen Gemeinden im alten Böhmen nicht erloschen ist, sondern weiterleuchten durfte und auch heute leuchtet.

■

1) C. Meusel, Die Einwanderung böhmischer Brüder in Grosshennersdorf bei Herrnhut in Sachsen, in: Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte, 1885, H. 3, S. 39 ff.
2) Meusel, Seite 40 ff.
3) Eduard Winter, Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert, Beiträge zur Geschichte der hussitischen Tradition, Berlin 1955. — Bei Meusel und Winter ist das bisher bekannte Material verarbeitet. Wo Einzelangaben im Text fehlen, findet man die Unterlagen immer bei Meusel und Winter.
4) Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle (abgekürzt AH), C 18.
5) Erich Beyreuther, Der junge Zinzendorf, Marburg 1957, S. 56 ff.
6) derselbe, August Hermann Francke und die Anfänge der ökumenischen Bewegung, Leipzig und Hamburg 1957, S. 89 ff.
7) Johann Amos Comenius, Pampaedia, Lateinischer Text und deutsche Übersetzung, hrg. von Dmitrij Tschiževsky in Gemeinschaft mit Heinrich Geissler und Klaus Schalle, Heidelberg 1957.
8) AH, C 18, S. 345, Heinrich Milde, 30. 5. 1724.
9) Winter, S. 94 und 97 ff.
10) AH, B 8, 384 ff, 1729.
11) Erich Beyreuther, August Hermann Francke und die Anfänge der ökum. Bewegung, S. 173 ff. und 185.

12) Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Gütersloh 1951, S. 101 ff.
13) Francke und die Anfänge der ök. Bewegung, S. 92.
14) Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Berliner Reden, 1738, S. 120 ff., Rede vom 20. 3. 1737., dazu aus Meusel, S. 86.
15) zu Plaschnig siehe Winter, S. 362 ff. und Meusel, S. 41 ff.
16) Siehe Angaben bei Winter. Die »böhmische« Gemeinde in Zittau zählte z. B. 1725 700, 1727 800, 1732 600 und 1800 knapp 100 tschechische Gemeindeglieder.
17) Rudolf Říčan, Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern, Geschichte des tschechischen Protestantismus, Stuttgart 1957, S. 146 ff.
18) vergl. Anm. 15, auch Meusel, S. 57 = numerus clausus für Na kopečku!
19) Vergl. Anm. 12. Mit dem naturrechtlich-demokratischen Zug des individualistisch geprägten Pietismus, der Toleranz und Gewissensfreiheit proklamiert, verbindet sich eine gewisse Respektlosigkeit gegenüber den alten soziologischen Bindungen. Dazu auch Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1952, S. 44 ff.
20) Zu Liberda Winter, S. 95, auch Gustav Adolf Skalský, Der Exulantenprediger Johann Liberda, Ein Beitrag zur Geschichte der böhmischen Emigration, Jahrbuch der Gesellsch. f. d. Geschichte des Protestantismus in Österreich, XXXI, Wien 1910.
21) Martin Renkewitz, War Zinzendorf ein Spiritualist, in Evangelische Theologie, 1950, H. 10, S. 531.
22) Zur Gründung Nieskys siehe Winter, S. 145. Über die hussitisch-revolutionäre Tradition der nach Sachsen kommenden tschechischen Bauern siehe Winter, S. 96 u. a., für das gereizte Urteil der Henriette Sophie von Gersdorf vergl. Meusel 43 ff.
23) Die konfessionelle Spaltung innerhalb der tschechischen Emigranten beweist den tiefen religiösen Gewissensernst in einer Zeitspanne, in der das konfessionelle Bewusstsein durch die Aufklärung weithin abgeflacht war. Religiös und sittlich standen die tschechischen Flüchtlinge auf bemerkenswert hoher Stufe.
24) AH, C 375,55, auch Winter, S. 125.

EMIL FUCHS

Christen und marxistische Weltgestaltung

Versuch einer Grenzregulierung

In seinem Nachwort zu Hromádkas »Evangelium für Atheisten« (Zeitbuchreihe »Unterwegs« 6, H. Käthe Vogt Verlag, Berlin 1958) sagt *Karl Barth:*

»Das freie und befreiende Wort Gottes an die gefangenen Menschen zerbricht im Westen wie im Osten die Fesseln des Gesetzes, d. h. der hier wie dort dogmatisch gelten wollenden geschichtlichen Perspektiven und Lagebeurteilungen, der gläubigen und ungläubigen Traditionen, Prinzipien, moralischen Systeme, politischen und wirtschaftlichen Ideologien und der Weltanschauungen, mit deren Konstruktion der Mensch sich selber zu raten und zu helfen unternimmt, in Wirklichkeit zu des Menschen Feind und Unterdrücker und sein eigener Verderber wird.« (S. 81/82)

und wieder:

»Die Einheit der Gemeinde ist überall da kräftig, wo es ihr, ob im Westen oder im Osten, um Gott und nur um Gott, und eben darum um den Menschen und nur um den Menschen geht« (S. 83).

Wir können uns diese Worte gar nicht deutlich genug gesagt sein lassen. Um diese Haltung muss es uns gehen. Zu ihr sind wir durch Jesus Christus gerufen. In ihm und durch ihn müssen wir die Freiheit suchen, die uns in die Unabhängigkeit von diesen menschlichen Perspektiven und Ideologien stellt und doch in die Verantwortung, die wir derselben Lage gegenüber haben, in der und aus der sie uns anrufen — ja die wir ihnen und ihren Trägern gegenüber haben. Ist es doch so, dass diese »dogmatisch gelten wollenden geschichtlichen Perspektiven« sehr oft da sind und wirken in verwirrter Verbundenheit mit echter Verantwortung und Schau der Wirklichkeit. Wie finden wir eine Möglichkeit, echte Verantwortung zu erkennen, zu stützen und zu lösen von Befangenheit? Und wenn wir einer Verantwortung gegenüberstehen — wie wir gegenüber dem wahrhaftigen Marxisten, dem es »um den Menschen und nur um den Menschen geht« und nicht um Gott — wie finden wir die rechte Haltung und das rechte Verstehen, da doch alle echte Verantwortung für den Menschen sicher auch etwas mit Gott zu tun hat.

Wie also finden wir die rechte Haltung in der Klarheit dessen, was diese Worte von Karl Barth uns sagen, in der konkreten Wirklichkeit unsers Drinnstehens in der werdenden Welt sozialistischer Neugestaltung unter Führung marxistischer Erkenntnisse, Überzeugung und materialistisch-atheistisch betonter Weltanschauung des Marxismus? Wie werden wir diesem und seinem gestaltenden Tun gerecht — hilfreich und kritisch — in der Verantwortung der Wahrheit und Liebe Jesu Christi?

1.

Karl Marx hat aus der Intensität seines Forschens und Miterlebens den vom Kapitalismus und seiner Arbeitsgestaltung zerbrochenen Massen ein Verstehen ihrer Lage und damit ein Selbstverständnis gegeben, in dem der denkende

Arbeiter seine Lage verstanden fühlte und so sich über sich und die in ihm drängenden und wühlenden Bitterkeiten klar wurde. Während christliche Menschen (Wichern z. B.) ihn als individuellen Menschen sahen und von da aus Hilfe suchten, wurde er hier erfasst als der Mensch der Masse, Stück der Arbeitsorganisation, zerbrochen — innerlich zerbrochen und unselbständig gemacht — durch ihre unterdrückenden, ausbeutenden Gewalten. So wurde er sich selbst und ihm die Welt gezeigt im Kommunistischen Manifest. Ausgesprochen ist es in den Worten aus der »Heiligen Familie«, die man immer wieder anführen muss, damit das Entscheidende verstanden wird:

»Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiss die Entfremdung als ihre eigene Macht und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die Empörung über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen Natur mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird« (Die heilige Familie, Jugendschriften, Dietz, Berlin, 1953. S. 137.)

Es geht Karl Marx »um den Menschen«, der in *beiden* Klassen zerbrochen wird. Dazu aber muss die zerbrechende und ihre eigene Not nicht erkennende Klasse entmachtet werden. Den Proletariermassen, deren Vertrauen er gewann, indem er ihnen Klarheit schuf über ihre Lage, zeigt nun Karl Marx den Weg der Befreiung. Sie müssen die Macht gewinnen über die Arbeitsgestaltung, die ihnen ihr äusseres Elend und ihre geistige Zerstörung durch Armut und Abhängigkeit wirkt.

»Wenn das Proletariat im Kampf gegen die Bourgoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengesetzes, die Klassen überhaupt und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf. An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Association, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Kom. Man., Dietz, Berlin 1953, S. 35).

Es geht Karl Marx also um die freie Entwicklung des Menschseins, und dazu ist die wirtschaftliche Freiheit und Neugestaltung die Voraussetzung.

Er hat erkannt, was andere nicht sahen: Die kapitalistische Arbeitsorganisation und Ausbeutung zerstört den Menschen oben und unten. Er rief zur Rettung, wurde von den Massen verstanden und gehört, weil sie sich durch ihn vestanden wussten. Es ist die Schuld der Kirchen, dass sie dies Aufflammen der Verantwortung für den Menschen nicht verstanden und so den Kampf um die Rettung des Menschen dem Marxismus überliessen.

Diese Schuld der Kirchen haben wir vor allem anzuerkennen und auf uns zu nehmen. Das bedeutet aber, dass wir hier dem Marxismus eine innere Grösse und eine Aufgabe für den Menschen zuerkennen müssen, die er auf sich nahm, während die Christenheit schlief.

Wir können sie ihm nicht aus der Hand nehmen. Wir können hier nur ihm zur Seite treten und mitwirken, dass diese Aufgabe so gut als möglich weiter getan wird.

Aber indem wir ihm zur Seite treten, ist uns in sehr konkreter Weise Karl Barths Frage gestellt: Lebt und wirkt diese gewaltige marxistische Bewegung aus einer Ideologie, obwohl sie selbst so stark darauf aufmerksam macht, wie sehr wir geneigt sind, uns von Wunschträumen und ihnen geborenen Ideologien beherrschen zu lassen? Oder lebt sie aus dem Verantwortungsbewusstsein, das wir bei Karl Marx feststellten?

Es scheint mir, dass wir nicht das Recht haben, mit vielen kirchlichen Gegnern des Marxismus einfach von menschlicher Hybris oder säkularisierter christlicher Zukunftserwartung usw. zu reden. Wir haben zunächst anzuerkennen, dass die Bewegung getragen ist von Menschen, die von einem machtvollen Verantwortungsbewusstsein für die Masse der Notleidenden dieser Menschheit ergriffen sind. Von da aus hören sie den Ruf »Du musst es tun! Du bist einer von denen, die die Befreiung mit bewirken müssen. Dir sind die Erkenntnisse der Gesetze der Gesellschaft klar geworden und das verpflichtet Dich zum Kampf für die Befreiung, selbst wenn es Dir und vielen das ganze Leben fordert. Hier wird deutlich, wie sehr dieser materialistische Glaube an die Gesetzlichkeit der Entwicklung auch wieder Grundkraft des Handelns ist und Pflichtbewusstsein zum Handeln wachruft.

Aber dann sind wir auch darauf gestossen, dass wir — und dies mit jedem verantwortungsbewussten Marxisten — darüber uns selbst klar zu werden haben, wie weit die Bewegung, viele ihrer weniger denkfähigen Träger und wir selbst von Illusionen und Wunschträumen bewegt sind. Ist doch die Geschichte des Marxismus durchzogen vom Kampfe der wissenschaftlich denkenden Marxisten gegen diejenigen, die aus dem, was sie wünschen, was sie als Ziel sehen, rasch und ohne wissenschaftliche Prüfung Massstäbe des Handelns machen und heute schon dasjenige verwirklichen wollen, wozu die gesellschaftlichen, technischen und menschlichen Voraussetzungen noch nicht geschaffen sind. Die Gefahr einer Überhastung oder Fehlleitung des Geschehens ist hier immer gegeben, wie unter allen menschlichen Verhältnissen und Entwicklungen.

Im Mitarbeiten und Mitbauen stehen wir täglich und stündlich vor der Entscheidung, die diese Schau von uns verlangt.

Die westliche Welt ist durch diesen Ruf des Marxismus vor die Frage gestellt, ob es ihr gelingt, in anderer Weise die Rettung des Menschen zu vollbringen als es der Kommunismus im Osten tut. Ist sie so befangen in ihrer gewohnten Lebensauffassung, dass sie die Aufgabe gar nicht sehen kann? Oder hat Jesus Christus sie so frei gemacht, dass sie sich aufmacht, das zu leisten, was heute für die Rettung des Menschen gefordert ist?

Hier wird nun das zweite deutlich, was der Marxismus uns unter Karl Barths Weisung zu sagen hat.

2.

Im *Klassenkampf* vollzieht sich die Geschichte der Menschheit und auch die Entscheidung, die heute gefordet ist. Hier aber sind wir alle beherrcht von unserer Klassenzugehörigkeit, die der führenden Klasse angehörenden von den gewohnten Formen der diese Gesellschaft formenden Tradition. Hier stellt uns der Marxismus seit über einem Jahrhundert die Frage, ob Jesus Christus uns so frei gemacht hat von dieser gesellschaftlichen Gebundenheit, dass wir in der Liebe zum Bruder dessen Zerbrechen erkennen und zu seiner Rettung die Wege suchen — sei es mit — sei es ohne den Marxismus.

Schon Karl Marx hat diese Frage negativ beantwortet. Er musste sie s beantworten. Sah er doch eine Kirche, die von der herrschenden Gesellschaftsfor völlig beherrscht, deren Werkzeug geworden war und gab es doch für ih nicht jenen Glauben an Jesus Christus, der Macht des Freiwerdens ist.

Aber — leider — hat die Kirche bis heute ihm recht gegeben. Sie hat de Marxismus in seiner negativen Antwort bestärkt und festgefahren. Ihm ist da Christentum — nicht nur die Kirche-Ideologie — begründende, rechtfertigend Weltanschauung der absterbenden bürgerlichen Gesellschaft, zum Teil soga des Feudalismus. Man könnte sie ruhig und sicher absterben lassen, wenn si nicht in ihrem Selbsterhaltungstrieb die ererbten Gefühle vieler Menschen auf rüttelte und aufrührte, dass sie der neuen Welt feindliche Kräfte werden. W das gefürchtet wird, entsteht in der östlichen Welt die Spannung zwischen Staa und Kirche, beginnt der Marxismus seine leidenschaftliche atheistische Agitatio zu betreiben.

Sind wir in Ost und West frei genug in Jesus Christus, vor allem einma die Schuld auf uns zu nehmen, dass Jesus Christus für diese neu aufsteigend Bewegung durch ein ganzes Jahrhundert hindurch nicht sichtbar wurde, das sie nur die menschliche Kirche sahen, sehen — und hören.[1])

Wird uns dies geschenkt, dann können wir auf einmal sehen, dass wir — i Ost und West — gerufen sind, mit dem Marxismus das zu bekämpfen, was e eigentlich meint und meinen muss, zunächst einmal die Staatskirche mit alle ihren Resten und Ehrfurchtsgefühlen dem Überkommenen und den überkom menen Autoritäten gegenüber, den Aberglauben an Schwert, Krieg, Gewalt un Drill. Indem wir hier mit ihm kämpfen, werden wir sehr deutlich sehen, wie seh auch Marxisten — wie wir selbst — von diesen alten Mächten innerlich beherrsch sind und wie sehr der Glaube an ihre Macht oft ihr Verhalten und ihre Politik bestimmt. Wir werden viele Augenblicke erleben, wo wir mit ihnen um jen innere Freiheit von dem allem ringen und sie vielleicht durch uns und unser Verkündigung von der Freiheit Zeugnis empfangen, die da wird, wo Jesus Christus wirkt.

Aber wir werden mit ihnen auch erleben, dass uns in der Tiefe des Volks lebens noch ein gewaltigerer Gegner gegenübersteht, den die Christenheit durch Jahrtausende nicht überwunden hat. Es sind die uralten Angst-, Furcht- und Ehrfurchtsgefühle des Menschen den Natur- und Schicksalsmächten gegenüber, die er erfährt und nicht begreift, gerade allem gegenüber was im Einfluss von starken oder mit Suggestion wirkenden Menschen und Dingen und Bewegungen ihn bedrängt.

Luther hat den Bildersturm in Wittenberg als unordentliches Wesen unterdrückt. Aber jene einfachen »Schwärmer« wussten deutlich als er, dass man diese alten Götter sichtbar totschlagen musste, um ihre heimliche Gewalt über das innerste Wesen zu brechen. Davon wusste er auch etwas, als er die Bannbulle verbrannte und als er die wüsten Schimpfworte gegen Papst und Klerisei sprach.

Die englische und die französische Revolution haben den König hingerichtet, zum Entsetzen der Führenden aus den gehobeneren Schichten, aber unter der leidenschaftlichen Forderung der Heeresmassen, die wussten, dass man den

[1]) Das Betonen der Schuld ist in christlichen Kreisen sehr zur Ideologie geworden, wie überhaupt der Gottesglaube und der Rechtfertigungsglaube, mit deren theoretischem Annehmen und Verkünden man glaubt die Wirklichkeit zu haben. Soll das bleiben?

Heiligenschein dieser Mächte zerbrechen müsse, den man dann wieder schuf, als man nach der Restauration den hingerichteten König zum Heiligen machte.

Hier ist die »Religion«, die der Marxismus in seinem bittersten Hass bekämpft, die Religion, welche die Menschen unmündig macht, aber auch die Menschen mit einer Autorität bekleidet, die wir Christen nur Gott zuschreiben dürfen.

»Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und liesse meinen Leib brennen und hätte der Liebe nicht, so wäre mirs nichts nütze« (I. Kor. 13,3). »Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.« (Mark. 2,27).

Immer wieder hat auch das Christentum solche Religion in sich aufgenommen, Menschen bezaubert und mit sich gerissen, ohne sie damit in den Dienst Gottes und des Menschen zu stellen. Immer wieder hat es mitgeholfen, solche Vergötzung von Menschen und menschlichen Einrichtungen — ja der Kirche selbst — zu schaffen, in denen der Mensch Sklave des Unmenschlichen oder des entartenden Menschen und seiner Herrschafts-und Besitzleidenschaften wird.

Wir haben alle Ursache, hier Bundesgenosse des Marxismus zu sein — und doch gleichzeitig wachsam darum zu sorgen, dass im Wegräumen dieser uralten menschlichen Zerstörungsmächte nicht jene letzte tiefste Ehrfurcht mitvernichtet wird, in der der Mensch weiss, dass in allen Dingen sein Schöpfer wirkt und die dann doch in solch unheimlichen Verschlingungen mit der Vergötzung wirkt.

Ja — hier haben wir es im Osten ein Stücklein leichter als im Westen. Hier hören wir den Mahnruf des Marxismus »Um den Menschen, nur um den Menschen« geht es und wir können mit ihm so wirken, dass wir dies in ihm lebendig werden lassen. Im Westen ist noch keine Bewegung im nichtchristlichen Denken, die man so anrufen kann.

Indem ich das sage, wird mir deutlich, dass der Marxismus unsere Verkündigung nötig hat, gerade auch hier, wo er unbewusst die Tiefen des letzten Menschseins berührt, reinigend berührt — oder so berührt, dass etwas mit zerstört wird, was er so nötig für die Zukunft hat wie wir Christen.

Damit stehen wir vor dem Tiefsten im Schicksal unserer Zeit.

3.

Es geht um die Rettung des Menschen, nur des Menschen. Wir wissen, dass dieser Mensch nur gerettet werden kann, wenn es ihn ergreift, dass es ihm um Gott, nur um Gott geht!

Der Marxismus kämpft gegen Gott, gegen alle diese Götter, gegen das alles, was in absinkenden Gesellschaftsgestaltungen den Menschen gebunden hat, dass er sich nicht zu sich selbst wagte, nicht Mensch sein konnte, nicht in eigener Verantwortung und vollem Auswirken seines Daseins mit den andern und für die andern sein und leben wollte. Mit dem aus sich selbst, für sich selbst und damit für die Andern schaffenden Menschen will er die neue Gesellschaft bauen, eine Gesellschaft, in der ein Jeder dadurch die volle Entwicklung seines Wesens erreicht, dass er alle seine ihm eigenen Kräfte im Dienste der Ganzen, der Andern einsetzt.[2]) (s. Heilige Familie a. a. O. S. 57)

Dieser Mensch darf nicht dadurch zerbrochen werden, dass er einer fremden Gewalt untergeordnet wird. Der Gott aber, der uns in Jesus Christus von diesen

[2]) Emil. Fuchs, Christliche u. Marxistische Ethik, 1. Bd., Köhler & Amelang, Leipzig, S. 90 ff.

fremden Gewalten befreien will, erscheint dem Marxisten als eine solche. Ni
ihm? Ist es nicht die Gottesvorstellung von Millionen Christen, die uns hi
entgegenleuchtet? Sieht nicht der grosse Kant sogar in seinem Werk »Religi
innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« Gott so? Macht uns der Marxism
hier nicht ganz deutlich, wie sehr wir Jesus Christus neu erfassen und ve
künden müssen, damit der Mensch Leben gewinnen kann, die Menschheit mit ih

Der Mensch also kann und muss sich die neue Gesellschaft bauen. Das ist d
Ruf des Marxismus. Wir haben nicht das Recht, das als Hybris des Menschen z
erklären. Es ist bei Karl Marx, Lenin, bei jedem echten Marxisten Verantwo
tung — eine sehr harte Verantwortung, für die er sich — und andere Menschen -
opfert. Und wir? Haben wir nicht dieselbe Verantwortung, diese den Mensch
zerstörende Gesellschaft zu beseitigen und eine neue Gestaltung zu finden, i
der der Mensch nicht gezwungen ist, den Menschen auszubeuten, zum Knech
zu machen, in seinem Innersten zu vernichten? Gerade hier haben wir das Wesen
lichste zu leisten — in der Freiheit zu bleiben, die in dieser Verantwortung fü
die Zukunft steht, ohne sich von einem Zukunftsbild oder einer Methode innerlic
so umfangen zu lassen, dass wir darüber Knechte dieser Pläne werden und di
Freiheit der Kritik verlieren, gegen das, was dies »um des Menschen willen
wandelt in das »Um des Geplanten — von mir, von uns Geplanten — willen«!

Wieder haben wir mit jedem Marxisten, dem es um die echte Aufgabe geh
dasselbe zu leisten — und doch in verschiedener Schau.

Dem Christen ist eine Schau geschenkt, von der aus er sehr viel deutliche
als der Marxist die Gefahr sieht, dass im Kampf um die Rettung des Mensche
der Mensch gerade vergessen wird. Ihm sind auch innerliche Ansatzpunkt
deutlich und er ist ihrer gewiss, die dem Kämpfen eine andere Form und Tief
geben können als es weithin hat. Er wird im Menschen der überkommene
Formung nicht einfach den zu hassenden Gegner sehen, sondern den Mensche
der auch ein Opfer der alten Gesellschaftsordnung ist und innerlich aus ihr gelös
werden muss durch Hineinziehen in die gemeinsame Arbeit und durch Erfahre
der gewaltigen sittlichen Kraft dieser Arbeit.

Nicht darf das darauf hinauslaufen, dass man dem Menschen die oft schwer
Entscheidung ersparen will, die ihn von überkommenen Illusionen lösen muss
Illusionen sind gerade dem Christen nicht gestattet, so sehr man sie auch i
sogenannten »christlichen« Kreisen sich erlaubt und fördert.

Hier hat auch die westliche Welt — vor allem ihre Kirchen — einzusehen
dass auf dem Gebiet der Welt, in der wir leben, eine Zukunftsgestaltung begon
nen hat, die nun unsere geschichtliche Wirklichkeit ist, an deren Gestaltung wi
bauen. In dieser Wirklichkeit haben wir das Evangelium und seine Freihei
zu verkünden, zu leben und wirksam zu machen. Drüben aber haben sie den Ru
des Marxismus zu hören als die Frage nach dem Wirksamwerden des Evange
liums in ihrer Wirklichkeit. Die grausigen Illusionen über das, was »christliche«
Gesellschaftsordnung ist auf dem Christen tragbar erscheinen kann, müssen dor
deutlich gemacht werden.

4.

Werkzeug und Grundlage für alle seine Zukunftsarbeit ist dem Marxiste
die *Wissenschaft*. Der Mensch kann die Gesetze der ihn umgebenden Natur un
der Entwicklung seines Gesellschaftslebens erforschen. Indem er sie erforsch
und zu seinen Zwecken benutzt, kann er die Herrschaft über die Natur ge
winnen, also von ihrer Herrschaft eine gewisse, wachsende Freiheit gewinne
und er kann die Entwicklung der Gesellschaft so lenken, dass sie immer meh

dem schaffenden, freien Menschen die Entwicklung aller seiner Fähigkeiten in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft ermöglicht und so ihm immer reichere Glücksmöglichkeiten schafft. Der Glaube an die Erkennbarkeit der Welt und ihre unbedingte Gesetzmässigkeit ist also für den Marxisten eine Voraussetzung seines gestaltenden Wirkens. Er ist für ihn sittlich bedingt. Ohne ihn wäre er der unmündige Mensch, der jene Gewalten nicht beherrschen kann.

Von hier aus verstehen wir die Leidenschaft, mit der der Marxist den dialektischen Materialismus als seine tiefste Überzeugung festhält und verteidigt. Jede Bedrohung dieser seiner Überzeugung greift ihm an die Grundlage seines Handelns. Da er den Gottesglauben sieht als die Behauptung einer Macht, die den geschlosenen Zusammenhang der Gesetzlichkeit stört, erscheint dieser ihm als eine der Mächte, die den Menschen in seiner Mündigkeit bedrohen. Diese Bedrohung wehrt der reif gewordene Marxist in sicherer Ruhe, der werdende Marxist in oft leidenschaftlicher Polemik ab, in der er zu Waffen greift, die der Sache nicht würdig sind.

Auf höherer Ebene, in vertiefter Fragestellung und in einer auf die Gesellschaftsentwicklung ausgedehnten Mächtigkeit ist die Christenheit hier vor jene Aufgabe gestellt, die ihr vor über 100 Jahren dem naturwissenschaftlichen Materialismus gegenüber gestellt war. Theoretisch kann diese nur gelöst werden, wenn wir die ganze, wirksame Begründung und Ausarbeitung des dialektischen Materialismus begreifen, ehren und dann den Punkt suchen, an dem sein Recht deutlich und die Weiterführung möglich wird. Es kann keine Überwindung geben, denn wissenschaftliche Ergebnisse müssen anerkannt werden. Es kann aber die Verarbeitung geben wie ich sie in meinen Arbeiten versuchte,[3]) in der nicht eine christliche Weltanschauung der des Marxismus gegenübergestellt wird, wohl aber die dem Christen gewiss gewordene Wirklichkeit der Offenbarung in Jesus Christus.

Das ist ein Anfang. Die gewaltige weltgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen dem dialektischen Materialismus und der Offenbarung in Jesus Christus hat erst begonnen und hat ihren entscheidenen Ansatzpunkt da, wo evangelisches Christentum mit dem Marxismus gestaltend zusammentrifft. Deutlich aber muss es uns dabei sein, dass dies nicht einfach eine theoretische Auseinandersetzung ist noch sein kann. Wo zwei um die Zukunft des Menschseins ringende Mächte aufeinanderstossen, geht es um eine Frage der Kraft und nicht nur der Einsicht. Wer wird die Aufgabe zu ihrer Ganzheit führen und vollenden? Der, dem es »um den Menschen und nur um den Menschen geht« oder der »dem es um Gott und nur um Gott — und darum um den Menschen und nur um den Menschen geht?«

Steht es nicht vielleicht so, dass in der Christenheit das erst deutlich werden muss, dies »nur um Gott« und damit das Andere »nur um den Menschen«? Steht es vielleicht so, dass in dem Augenblick, wo sich dies Erwachen zu Jesus Christus hin, dies Eintreten unter seine Offenbarung in der Christenheit vollzieht, der andere entdeckt, dass in seinem »nur um den Menschen«, das »nur um Gott« mit eingeschlossen ist — gerade auch in seiner Feindschaft gegen den Gottesglauben, den er bis jetzt kennt?

Hier ist der Punkt, wo Marxist und Christ in radikalster Weise gegeneinanderstehen, aber auch aneinander gebunden sind und mit einander ringen müssen

[3]) Emil Fuchs: Marxismus und Christentum, Köhler & Amelang, Leipzig, 3. Aufl. 1955. Christliche und marxistische Ethik 1. Bd:, ebenda, 2. Aufl. 1958. Christlicher Glaube, I. Teil VEB Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1958.

um das Letzte, das zur Rettung des Menschen nötig ist, bis sie beide in der letzten Tiefe ihres Auftrags das finden, was sie eint.

Wir sind in beiden Welten noch sehr weit von einer Glaubenswirklichkeit entfernt, die das ermöglichte, ja auch nur ahnen liesse. Bis jetzt verstärkt die Haltung der Kirchen und vieler Christen den Marxisten in allen seinen Gegensätzen. Um so mehr muss es die praktische Haltung der im Osten wohnenden Christen sein, die in ihrer Kraft und Klarheit die Auseinandersetzung trägt. Um so mehr muss die Christenheit der westlichen Welt darum ringen, in ihren Aufschauen auf Jesus Christus und Sich-reinigen von allen falschen Traditionen ihre Aufgaben anzufassen.

5.

Haben wir uns Klarheit geschaffen über diese unsere Lage, so wird es uns deutlich sein, dass es hier keine allgemeinen Ratschläge für das Verhalten der Christen dem Marxisten und Marxismus gegenüber geben kann. Es sind tägliche, stündliche Entscheidungen, die in der Aufgabe im Zusammenarbeiten und Zusammentreffen mit Menschen sich vollziehen, um die es geht, Entscheidungen, in denen der Christ genau dasselbe oft will und tut, wie der Marxist und doch anders, von Innen heraus anders geformt.

Wie stehen wir zu der gewaltigen Einordnung des Menschen in die sozialistische Organisation der Arbeit, die sich auf allen Gebieten unter der Führung der Partei des arbeitenden Volkes vollzieht? Sie wird von allen, die selbstverständlich in der Gewohnheitstradition des individualistisch denkenden und von individualistischen Zielsetzungen beherrschten Menschen leben, als Zwang und Zerbrechen ihres freien Menschseins empfunden.

Es ist zunächst die Technik, die die Massenarbeit schuf und damit den Massenmenschen, der vom laufenden Band kontrolliert, von andern geplante Arbeit leistet und mehr und mehr im ganzen Sein und Leben geformt wird von dem, was alle formt, alle freut, alle quält.

Und es ist der Sozialismus, der diese Not durchbricht. Er fasst alle zusammen als die, die für und miteinander arbeiten. Er lässt den einzelnen erleben, dass seine Arbeit im Ganzen und für das Ganze geschieht. Er ruft ihn dazu, Kamerad des Mitarbeitenden zu sein, mit ihm im Kollektiv der Arbeit, mit ihm besorgt, dass dies, was sie miteinander und nebeneinander tun, so gut als möglich getan wird. Mitplanen soll er für Verbesserung seiner und der andern Arbeit – mitplanen und sorgen, dass der ganze Kreis, den er überblickt, Mängel und Fehler überwindet, immer mehr Sorgfalt, Güte und wahrhafte Gemeinsamkeit des Wirkens werde.

Gerade das, was die aus dem Individualismus der bürgerlichen Welt kommenden als das Zerstören der Freiheit ansehen und agitatorisch uns vorwerfen, wird eine Möglichkeit verstärkter Verantwortung für das Ganze, den Andern, den Menschen. Zum ersten Male erleben jene, die in Fabriken und Kontoren Werkzeuge waren, die Möglichkeit, dass ihre Arbeit eine tiefe, eigene Verantwortung für die Andern in sich trägt, die sie in beglückender Weise weckt, dass sie auch für die andern Lebensgebiete in bewusstem Denken, Leben und Sichentscheiden stehen und erfahren, welche Grösse das Menschsein hat.

Wer unsere Wirklichkeit aufmerksam erlebt, sieht, wie diese »Massen« nun nach guter Lektüre greifen, nun in ernste Theaterstücke gehen, Konzerte besuchen, Filme wünschen, die fürs Leben etwas zeigen, wie wahre Kunst, wie die Dichtung etwa eines Bertold Brecht Führung der Menschen wird.

Und er erlebt, wie aus den Fabriken und Kontoren die Verantwortung hinausgreift ins Leben der Gesellschaft, des Staates und seiner Verwaltung. Immer stärker verlegt unsere Gesetzgebung die Verantwortung für den Aufbau und das Gestalten im öffentlichen Leben auf die untern Organe, sie kann es tun, weil immer mehr Menschen den Zusammenhang ihres Daseins und ihrer Arbeit mit dem Ganzen begreifen und immer mehr Menschen ernsthaft darum sorgen, dass dies Ganze um des Ganzen willen und dabei allen leistet, was nötig ist. Ein wachsendes Schaffen, Arbeiten, Sichbesprechen, Mitberaten ist im Entstehen, das eine immer gesundere und immer freiere Leitung der Dinge ermöglicht. Ermöglicht! So wie es sein soll, ist es noch lange nicht. Noch lange nicht ist der Funktionär überwunden und ist ein hartes Eingreifen der Staatsgewalt unnötig gemacht. Es sind ja die vielen Gedankenlosen da, die vielen, die abseits stehen, das alles nicht miterleben und nach den Fehlern urteilen, die sie von Aussen sehen und nach den harten Anforderungen, die diese werdende Welt an den Einzelnen stellt. Bei ihnen entsteht das Zerrbild des Gesellschaftslebens, das man im Westen von dem Werden zeichnet, dass wir — ganz gewiss als eine schwere Aufgabe, und doch als eine in ihrem Ernste beglückende Aufgabe erleben, die Aufgabe, die uns mit den andern in immer engere Verantwortung für einander, für das Ganze stellt, in wachsende Brüderlichkeit und so in starkes Werden dessen, was wir selbst sein und werden sollen — zusammen mit den Marxisten.

Zusammen mit ihnen suchen wir neue Möglichkeiten der Leitung des Ganzen durch unsere Volkswahlen, getragen von dem Zusammenarbeiten und Zusammenschluss der sämtlichen politischen Parteien (in der DDR die »Nationale Front«).

Die Parteien und Massenorganisationen stellen die gemeinsamen Listen auf aus den bei ihnen durch ihre Mitarbeit einflussreich gewordenen Menschen. Mitbestimmend sind dabei alle, die durch ihre Mitarbeit in solchen Gruppen und Werken wichtig geworden sind. Das ist in sich schon Volkswahl nach der Verantwortung, die die Einzelnen zeigten. Diese Kandidaten stellen sich in öffentlichen Versammlungen vor. Ihre Wähler können sie befragen und prüfen und etwa erklären, dass ihnen dieser oder jener, diese oder jene nicht die geeignete Persönlichkeit zu sein scheint. Wieder Wahl durch solche, die für bestimmte Aufgaben der Allgemeinheit geeignete Menschen wünschen. Die abschliessende Stimmabgabe ist die Zustimmung der Wähler zu diesem ganzen Vorgang und er erhält durch ihn ihren Sinn. Sie wird in ihrem ganzen Verlauf zu einer Erziehungsarbeit an den noch Gleichgültigen.

Hinter dem allem steht die Arbeit an der werdenden neuen Verantwortung und in ihr liegt die Frage an die westliche Welt, wie sie zu einer Neugestaltung ihrer »Demokratie« kommen will und kann, in der diese nicht mehr eine sehr kluge Irreführung des Volkes durch Kräfte ist, die Geld und Macht genug haben, es innerlich zu korrumpieren.

Das alles ist ein *Werden*. Es verlangt dringend nach Menschen, Männern und Frauen, die ihrer Verantwortung bewusst, in diesen Vorgängen stehen und sie mittragen.

Hier hätten unsere Kirchen und alle Christen einen ganze besonders starken Auftrag, die Notwendigkeiten sich deutlich zu machen, die hier auftreten, mitzuarbeiten, dass diese gegenseitige Verantwortung wächst, Menschen verbindet und dies Werden stark trägt. Es ist der schwere Vorwurf, den man unsern Kirchen machen muss — neben ihnen auch unserer sogenannten »gebildeten Welt«, dass sie sich nur so wenig um diese gewaltige Aufgabe kümmerten, so wenig ihre Glieder aufriefen und anleiteten, sich hier einzusetzen und hier das

Werden des Neuen an sich selbst mit zu erfahren. Wo aber christliche Männer und Frauen sich einsetzten, haben sie in froher Weise erfahren, wie sie in wachsender Zuversicht arbeiten — auch kritisch wirken — konnten, das Vertrauen und die Liebe der Menschen — auch der Marxisten — gewannen und wie ihre Hoffnung auf eine Zukunft wachsender Brüderlichkeit unter den Menschen stärker wurde.

Ganz gewiss haben sie auch die Gefahren erkannt und erlebt, vor denen Karl Barth warnt. Immer wieder mussten und müssen sie sich prüfen und auf das Wort ihres Herrn hören, ob sie sich nicht hineinziehen liessen in ein Getriebe, das um des Getriebes willen, um der Macht willen, um dessen willen gemacht wird, der sich selbst will, ob sie sich von Illusionen treiben lassen oder in ernster, prüfender Verantwortung stehen. Die Einzelnen, die so stehen und so sich um ihre Brüder und Schwestern kümmern, bedeuten so viel, dass man immer wieder schmerzlich sich sagt: Was könnte die Kirche bedeuten, wenn . . .?

6.

Es ist ja in anderer Weise derselbe Vorgang auf dem Lande und in den Kreisen des Handwerks, wenn die Produktiongenossenschaften entstehen. Die Technik erzwingt den Grossbetrieb auch hier, gerade auch in der Landwirtschaft. Im Kapitalismus wird der kleine Bauer vom Grossgrundbesitz verschlungen. Er kann sich erhalten durch den Zusammenschluss, wie der Sozialismus ihn will und fördert. Der Bauer, der im individualistischen Wirtschaftsbetrieb aufgewachsen ist, glaubt seine Freiheit zu verlieren. Und es ist tatsächlich ein schweres Lernen — Lernen durch die tägliche Erfahrung des Enttäuschtwerdens von Menschen, des Frohwerdens an Menschen, des allmählichen Erstarkens der Fähigkeiten des Miteinander und Füreinander. Wo, Pfarrer, echte Christen — aber auch echtmarxistische Persönlichkeiten — dabei waren, ging es meistens in raschem gutem Werden von statten. Anderswo war ein mühseliges Kämpfen, Ringen, Streiten nötig bis es so weit war, und ist es vielfach noch so. Aber ist es nicht deutlich, dass das von der Technik geschaffene Schicksal hier auch den Bauern — und den Handwerker vor eine Aufgabe stellt, in deren Ausrichten seine Verantwortung für das, was über ihn hinaus ist, für das Ganze, für den Mitmenschen gefördert wird, ein Weg ist zu grösserer Brüderlichkeit.

Wieder müssen wir klagen, dass unsere Kirchen nicht die Aufgabe sahen, nicht genügend ihre Pfarrer und Glieder aufmerksam machten auf ihre Bedeutung und rüsteten von Innen her, sie so zu leisten, dass sie in ihrer christlichen Kraft wachsen konnten und nicht gezwungen, einfach mitgeschleppt Geführte waren, die eigene Kräfte dabei weder einsetzten noch entwickeln konnten.

Ganz ohne Zweifel gilt das auf dem Gebiet der Sozialfürsorge. Dass hier unsere Diakonissinen, die Diakone der Inneren Mission und ihre Anstalten und ebenso christliche Ärzte Gewaltiges leisteten, den Aufbau der Sozialversicherung zu dem wahrhaft Segensvollen zu machen, das dieser Aufbau ermöglicht, ist sicher. Darüber hinaus aber bietet gerade dies Gebiet sehr vielen Menschen grosse Möglichkeiten, die in Stadträten, Parlamenten des Bezirks usw. arbeiten und hier ihre Verantwortung suchen. Da fehlt es sehr an den christlichen Kräften, die von da aus helfen, die sozialistischen Möglichkeiten mit dem Geiste der Brüderlichkeit zu durchdringen, durch den sie erst werden, was sie sein sollen.

Damit sind wir zum letzten und fast wichtigsten Punkt — aber auch dem schwierigsten Punkt — unserer Mitarbeit gekommen, zum Gebiet der Erziehung.

7.

Die in überwältigender Raschheit sich entwickelnde Technik fordert in unerbittlicher Eile echt ausgebildete Kräfte. Die Schulen und Bildungsanstalten aller Art müssen sich mehr und mehr — oft rascher als es pädagogisch verarbeitet werden kann — dieser Forderung anpassen. So nehmen naturwissenschaftliche Kenntnisse und technische Ausbildung immer mehr so viel Raum ein, dass andere Gebiete dadurch in den Hintergrund gedrängt werden. Nicht nur das. Die gewaltigen Erfolge und kühnen Möglichkeiten, die hier vor dem Geiste des heranwachsenden Menschen entwickelt werden, nehmen sein ganzes Wesen und seine Kräfte so stark in Anspruch, dass die einfache Fähigkeit und Kraft, daneben noch dem Ästhetischen und gar dem Religiösen die rechte Aufmerksamkeit und Verarbeitungskraft zu widmen, nicht vorhanden ist. Für das Gebiet des Ästhetischen und der Musik sucht die starke Kulturarbeit der neuen Gesellschaft, hinreissende Möglichkeiten der Entwicklung in Konzerten, Theater, Kino und privaten Arbeitsgruppen zu schaffen. Auf dem Gebiet des Religiösen steht den christlichen Gemeinden die Möglichkeit des Religionsunterrichtes offen und bleibt die Kraft, die Heranwachsenden in ein wahrhaftes Gemeindeleben hineinzuziehen, was den kleineren Gemeinschaften mehr gegeben ist als den bisherigen Staatskirchen mit ihren Massengemeinden.

Zu dieser echten Not kommt hinzu, dass der Unterricht in den neu wichtig gewordenen Fächern Erkenntnisse vermittelt, die weithin für viele Menschen dem widersprechen, was als überkommene Form der christlichen Verkündigung vom Weltbild vergangener Wissenschaft und Schau einverleibt ist.

Es gilt noch einmal die Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu vollziehen, die die Kirchen für die sogenante »gebildete« Welt vor 100 Jahren vollzog und die sie in konservativem Beharrunsvermögen oder liberaler Bequemlichkeit für die Massen ihrer Gemeinden sich ersparte. Nun kommt das alles an jeden Menschen heran, verschärft durch die aufs Gesellschaftsleben bezogenen Erkenntnisse des dialektischen Materialismus und durch dessen schroffe Leidenschaft, die Menschen so rasch und absolut wie möglich mit diesen Erkenntnissen auszurüsten.

Alle Pädagogen stehen hier vor einer neuen Aufgabe, der christliche Pädagog muss lernen, diese neuen Erkenntnisse zu verarbeiten, weiterzugeben, indem er aus der Ende der Vorstellungen heraustritt und das Neue so tiefgehend verarbeitet, dass er mit ihm als ein einheitlich denkender, gefügter Mensch und Erzieher wirken kann.

Der marxistische Pädagoge hat den ihn begeisternden Stoff so zu verarbeiten, dass seine Schüler und Schülerinnen in eine wahrhaft vorwärts treibende Bildungswirklichkeit hineingezogen werden.

Beide haben die Aufgabe miteinander, eine Erziehungsgemeinschaft zu schaffen, in der sie wirklich in Verantwortung für die ihnen anvertrauten Heranwachsenden miteinander arbeiten, ohne dass ein jeder den Schülern Schaden zufügt, die aus einem Elternhaus anderer Prägung kommen.

Es ist klar, dass hier schwere Kämpfe und Nöte zu bestehen sind. Ein christlicher Lehrer, der nicht die Kraft hat, das Neue so tief zu verarbeiten, dass es ihm ein wahrhaftig zu handhabender Besitz wird, mag seinem Schulleiter oder Schulrat als ein Mann erscheinen, der ungenügend für die Arbeit ist— oder er mag sich dahin treiben lassen, vor sich selbst unwahrhaftig zu erscheinen.

Ein marxistischer Lehrer, der in dem Eifer für das Neune steht, mag sehr ungerecht gegen einen christlichen Kollegen werden — oder auch gegen die Kinder, die aus einem christlich gesinnten Elternhaus kommen. Er mag — ohne recht zu fühlen, was er tut — in der Art der Behandlung des Neuen im Gegensatz zu überlieferten religiösen Vorstellungen Ehrfurchtsgefühle verletzen.

Das alles ist ein Stück der sich vollziehenden Umwälzung. Niemand — auch die das Unterrichtswesen leitenden Persönlichkeiten — können solche Tragödien einfach unnötig oder unmöglich machen. Die Verantwortung von Oben und von Unten muss das Problem erkennen und im lebendigen Ringen um die rechten Formen es zu bewältigen suchen.

Inzwischen aber dürfen gerade wir Christen nicht zu ängstlich sein oder gar empört und bitter, wenn wir mit unsern Kindern an und in diesen Nöten zu leiden haben. Sie waren immer da, gerade auch in einer Staatsschule, in der auch der nicht wahrhaft christlich gesinnte Lehrer Religionsunterricht geben musste und mit den Geist der Schule formte. Sie waren verdeckt durch die Gewohnheit und allgemeine Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit.

Es ist schon auch gut, dass es heute so offenbar wird, mit was echter Glaube zu ringen hat — gerade für unsere Kinder und Heranwachsenden. Man kann diesen Kampf und diese Not niemandem ersparen. Sobald unsere Kinder in die Welt hinaustreten, tritt diese gewaltige Frage an sie heran und sie müssen hindurch — und zuletzt bleibt die Frage, wie viel Kraft das Elternhaus ihnen mitgab und wie stark und klar und helfend die christliche Gemeinde und ihre Verkündigung für sie da ist. Die Frage nach dieser Kraft und Wirklichkeit — eine ernste Frage der Busse für uns — scheint mir wichtiger für Kirche und Gemeinden als aller Zorn und Streit um den Schulunterricht und die Jugendweihe.

8.

Vom Mitleben der Universitätsarbeit her hatte ich Aussprachen über die polytechnische Erziehung mitzumachen, die heute bei uns erstrebt wird. Ich bekam einen gewaltigen Eindruck davon, dass hier alle Träger und Leiter im Arbeitsleben aufgerufen werden. Erzieher zu Arbeitsfreude und Verantwortung in der Arbeit zu sein und wieder Schule und Lehrer und Erzieher in Verbindung gebracht werden mit der praktischen Arbeit und den Menschen, die sie tun.

Hier beginnt man einen Weg zu gehen, nach einem Ziel, das vielen der grossen Erzieher vorschwebte, dass Arbeit und Arbeitsgestaltung und Erziehung in Verbindung miteinander treten und so das Hineinwachsen ins Leben für den jungen Menschen zugleich das Hineinwachsen in die echte Tiefe des Zusammengehörens wird.

Wenn man das aber erlebt, dann weiss man, welche gewaltige Frage hier vor uns Christen und unsere Kirchen gestellt ist. Wer werden die erziehenden Menschen sein, die die erziehen, die so ins Arbeitsleben treten? Klar bewusst ihrer Zielsetzung sind heute die Marxisten. Sie haben ihre bewusst ausgearbeitete Schau dessen, was da werden soll. Christen stehen scheu dabei und lassen es an sich und den Ihren geschehen — sie, die in allem, was wahrhaft verantwortungsvolle Arbeit für die Andern, für das Ganze ist, die stärksten Kräfte und Sicherheit entfalten und wirken sollten und könnten.

Werden unter den jetzt Heranwachsenden, unter denen, die in 10 Jahren die Träger dieser Arbeit und ihrer erziehenden Macht sein sollen — nur Marxisten sein oder genügend klare, bewusste christliche Menschen, die zugleich die grossen

Zielsetzungen sozialistischer Gestaltung beherrschen und tragen, sodass sie wahrhaft Erzieher für die Kommenden sein können?

Suchen die Kirchen weiter mit aller Kraft, ihre Glieder abzuhalten, die neuen Zielsetzungen und Notwendigkeiten zu verstehen und sich für sie klar und tüchtig zu machen, so wird eben der Marxist der einzige Erzieher sein, der da ist. Werden starke christliche Menschen — nicht in der Überzahl aber in einiger Zahl und Klarheit da sein, dann wird die Tiefe, die solchen gegeben ist, ihr Werk mittun.

Hier liegt die Zukunft unserer Kirchen.

■

Ich habe diese Ausführungen unter Worte von Karl Barth gestellt, weil sie mir richtig scheinen (s. S. 173). Man wird wohl fühlen, dass hinter ihnen die Arbeit des systematischen Theologen und Ethikers steht, der das alles für Christen und Kirche durchdenken muss. Sind es hier nun Systeme oder Weltanschauungen, Gesetze oder Prinzipen, Ideologien oder menschliche Konstruktionen, die die marxistische Welt und uns mit ihr leiten? Gewiss von dem allem sind unendlich viele Menschen beherrscht. Wenn man aber vor den Trümmern von 1945 stand und vor dem Unheil steht, das noch in den Menschen und zwischen den Menschen — und Völkern — da ist, und wenn man dann begonnen hat, aufzubauen und neu zu bauen und die Menschen zu rufen, zu wecken, dass sie in Verantwortung miteinader und für einander bauen, dann wird das alles — für den Christen und für den Marxisten — eine harte und schwere Arbeit in Verantwortung. Aus der Arbeit selbst heben sich die neuen Notwendigkeiten und fordern neues Denken und Planen. Immer mehr gewöhnt uns die Arbeit selbst die blosse Ideologie ab und das konstruierende Dogma, und das Geschaffene mit seiner Frage und seiner Forderung, es nun weiterzubauen, zwingt uns, und die Menschen mit ihren Nöten und ihrem Werden oder ihrem Steckenbleiben darin, fordern uns. Indem wir uns fordern lassen, erfüllt sich unser Leben mit Schau und Hoffnung und wachsender Freudigkeit der Liebe — und der Segen kommt zu uns und immer getroster rufen wir Menschen zur Mitarbeit und zum selben frohen Gesegnetsein.

Habe ich ein Idealbild gezeichnet? Man wird mir das vielleicht vorwerfen. Ich bemühte mich, aufzuzeigen, was unter uns an Bemühen vorhanden ist in ernster Verantwortung ein Neues zu schaffen, eine Ordnung, in der Menschen in grösserer Brüderlichkeit miteinander leben können. Ich suchte das zu leisten, weil es mir eine schwere Belastung meines Gewissens tut, dass vom christlicher Seite her ein dauernder Verläumdungsfeldzug auch ernsthaften Menschen unmöglich macht, dem Kommunisten und Marxisten gerecht zu werden. Können wir das aber nicht, so gibt es auch für uns keine Möglichkeit, ihm das Evangelium zu verkünden.

Dabei muss es uns selbstverständlich klar sein, dass wir bei diesem Wirken bei Marxisten und bei Christen zu rechnen haben mit dem Nachwirken all der Vorurteile und Sünden, die in der Vergangenheit aufgehäuft wurden. Wir haben zu rechnen mit den Leidenschaften und der menschlichen Selbstsucht und Kurzsichtigkeit, dem Verkränktsein und Gezänke darum, mit Illusionen geboren aus Schwäche oder Gedankenlosigkeit, mit Massnahmen, die irgendwie aus solchem bedingt sind — kurz mit allem, was — unter Christen und Nichtchristen — unter Menschen sich vollzieht, auch wo sie in menschlichem Eifer und menschlicher Verantwortung miteinander arbeiten.

Als Christen wissen wir, dass solches Arbeiten miteinander und für einander sich nur vollziehen kann, wenn es getragen ist von jener Macht der Vergebung, die wir von dem empfangen, bei dem wir Vergebung suchen und dies wieder von jenem Wissen, dass er Jesus Christus in unsere Mitte stellte und in den Tod gehen liess, damit alle, die er alle liebt, gerettet würden und seine Liebe verstehen und in sich aufnehmen können — wenn er sie auch sehr verschiedene Wege führt.

HELMUT GOLLWITZER

Das Bild des Menschen im theologischen Denken der Gegenwart

Die masslosen Greuel des 20. Jahrhunderts, besonders des zweiten Weltkrieges, drängen die Frage nach dem Menschen in verschiedener Hinsicht in den Mittelpunkt des aufgerüttelten Fragens der Nachkriegsjahre. Was ist der Mensch? Das war die Frage nach dem Täter dieser Greuel: Was ist das für ein Wesen, das auf der Höhe der Zivilisation solche Teufeleien begeht? Wie haben wir über Fortschritt und Kultur zu denken, wenn dies das Ergebnis der bisherigen Entwicklung ist? Was ist der Mensch? — war aber auch die Frage nach den Opfern, nach dem Sinn von Leben und Tod angesichts des massenhaften Sterbens rings um uns, von dem sich die Überlebenden nur wie durch ein Wunder verschont sahen. Und schliesslich war es die Frage nach einer haltbaren Begründung der Würde des Menschen, die pädagogische Frage, vor allem an die Philosophen und Theologen gerichtet: wie können wir der Unmenschlichkeit entgegenwirken und ein neues Bewusstsein der Unantastbarkeit des Menschen dem Zeitgenossen, besonders aber der nachwachsenden Generation einpflanzen?

So waren die ersten Nachkriegsjahre voll von Vorträgen und Broschüren über das Wesen des Menschen. Hinter diesem zeitgenössischen Anlass von höchster Dringlichkeit wirkte aber auch eine seit langem bestehende Tendenz des neuzeitlichen Denkens: die Wendung von der Kosmologie und Metaphysik zur Anthropologie, d. h. das Denken richtet sich nicht mehr auf die Ordnung der Welt, die Gesetze des Seins und ihre Begründung, um dabei nebenher durch Schlussfolgerung und Subsumierung auch etwas über den Menschen zu erfahren, sondern je mehr das philosophisch-theologische Gebäude der alten Metaphysik sich auflöst, je mehr die Entwicklung der empirischen Wissenschaften den Menschen in seiner Naturgebundenheit aufweist, je rätselvoller damit aber seine Sonderstellung im Kosmos wird, desto weniger besteht noch die Möglichkeit, den Menschen von der ihn umgebenden Natur oder von einer über ihn sich wölbenden Ideenwelt her auszulegen, desto konzentrierter werden die Allgemeinbegriffe z. B. Geist, Natur, Vernunft, Idee usw. auf ihren anthropologischen Gehalt hin befragt, ja alle Bemühungen von Erkenntnis dessen, was ausser uns, um uns, über und unter uns ist, wird nun in ihrer anthropologischen Spitze, als Frage des Menschen nach sich selbst deutlich, eben deshalb, weil sich für uns heute das augustinische Wort so radikal verschärft hat: mihi quaestio factus sum — ich bin mir selbst zur Frage geworden.

Was kann in dieser Lage der christliche Theologe beitragen? Wenn eine philosophische Anthropologie dann als ein der Vergangenheit verhaftetes der heutigen Fragestellung nicht entsprechendes Denken erscheint, wenn sie Anleihen beim Glauben macht und auf eine übermenschliche Wunderwelt zurückgreift, ohne deren entschlossene Anthropologisierung in der Neuzeit zur Kenntnis zu nehmen, dann scheint der Theologe durch seine Sicht des Menschen von Gott her, ohne die die Theologie sicher nicht mehr Theologie wäre, der klassische Vertreter einer vergangenen Metaphysik und damit Repräsentant einer Vergangenheit zu sein, die mit Voraussetzungen arbeitet, die früheren Zeiten selbstverständlich waren, heutigem Denken aber als schlechthin unbegründbar und darum unübernehmbar erscheinen.

Demgegenüber wird nun freilich sofort gefragt werden müssen, ob die Sicht des Menschen im christlichen Glauben ohne weiteres identisch ist mit jener antik-christlichen Metaphysik, die das europäische Denken seit der Christianisierung Europas beherrscht hat und die in der Neuzeit in einem grossartigen Denkprozess, den uns *W. Dilthey* dargestellt hat, aufgelöst worden ist. Aufbau auf unbeweisbaren metaphysischen Axiomen muss noch nicht Aufbau auf Voraussetzungen des Glaubens sein — oder genauer: Aufbau der Glaubensvoraussetzungen, die in der alten Metaphysik enthalten waren und die möglicherweise — wie sich m. E. zeigen lässt oder zum mindesten gefragt werden muss — im Denken unserer Zeit bei Sartre und Heidegger nur durch andere Glaubensvoraussetzungen ersetzt sind, muss noch nicht Aufbau auf Voraussetzungen des christlichen Glaubens sein. Eben die Fragwürdigkeit der Christlichkeit jener antiken christlichen Metaphysik ist ein Hauptthema derjenigen heutigen theologischen Arbeit, über die ich hier berichten möchte. In selbstkritischer Befragung der eigenen christlichen Tradition, wie sie zur Aufgabe der Theologie gehört, wurde fraglich, ob jenes oberste Prinzip des Seins, das die alte Metaphysik Gott nannte und das die Ordnung, den Sinn und den Zusammenhalt des Kosmos des Einzel-Seienden garantiert, nicht nur — wie es ja unverkennbar ist — ähnlich ist, sondern ob es auch identisch ist mit dem Gott, von dem der christliche Glaube spricht. Es könnte diese Ähnlichkeit daher kommen, dass hier Aussagen des christlichen Glaubens umgewandelt oder verwechselt worden sind mit Vernunftaxiomen, dadurch aber wesentliche Veränderung erfahren haben. Gerade die Entdeckung der Unterschiedenheit des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, um mit *Pascal* zu sprechen, von dem Gott der Philosophen, kann die von jener alten metaphysischen Umdeutung und Umklammerung befreiten Aussagen des christlichen Glaubens einem philosophischen Denken, das mit Recht entschlossen ist, innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu bleiben, neu interessant machen. Wird heute, etwa von Paul Tillich, über diesen Unterschied hinausgefragt nach einer neu zu verstehenden Einheit des Gottes der Offenbarung mit dem Gott der Philosophen, der Offenbarung und Vernunft also, so darf die Frage nicht von vornherein abgewiesen werden, es wird aber auf alle Fälle gefordert werden müssen, dass das nicht zu einer Restitution der alten Umdeutung in neuem Gewande führt.

Damit bin ich aber in der Problemarbeit heutiger Theologie schon mittendrin und kann das Bisherige nur verdeutlichen, indem ich Einiges über die Verhandlungen in der theologischen Anthropologie der Gegenwart berichte. Ich werde bei der Fülle der Probleme und Themen, um die es sich dabei handelt — denn in der ganzen Breite der Theologie geht es immer auch um den Menschen, jeder theologische Satz hat auch immer eine anthropologische

Spitze — nichts tun können, als eine schmale Schneise schlagen, die ganz im Grundsätzlichen bleibt, ohne die Konsequenzen, Aktualisierungen und Konkretionen, die noch unentbehrlich zum vollen Verständnis sind. So kann es sein, dass es etwas abstrakt, auch etwas enttäuschend wird. Es soll ein wissenschaftlicher Forschungsbericht sein; hoffentlich aber wird er nicht ganz nutzlos sein. Ich werde in drei Schritten vorgehen, in der Weise, dass ich zunächst zeige, wie der Mensch innerhalb der christlichen Botschaft vorkommt, wie dieses Vorkommen des Menschen durch die Erhellung des biblischen Menschenverständnisses in der neuen Exegese verdeutlicht worden ist, und dann einige Folgerungen, die daraus in der heutigen Theologie gezogen werden. Damit wird dann auch wohl sichtbar werden, was christliche Theologie zur Neuorientierung des Menschen in unserer Zeit, zur Neubegründung der Humanität, also zu der Neuaufrichtung des Bildes des Menschen in den Herzen der heute und morgen Lebenden beitragen kann.

I.

Erinnern Sie sich, bitte, an das, was Ihnen vom Religionsunterricht oder von sonstwoher über den Inhalt des christlichen Glaubens bekannt ist. Wie vage und verbesserungsbedürftig diese Erinnerungen auch sein mögen, wie missverständlich auch viele traditionellen Begriffe der christlichen Glaubenslehre sein mögen, jedenfalls wissen Sie, dass im Mittelpunkt der christlichen Verkündung ein Mensch steht, von dem der christliche Glaube seinen Namen hat und auf den sich alles bezieht, was er sagt. Sie wissen, dass dieser Mensch Jesus von Nazareth im christlichen Glauben empfangen wird als die grosse, einzigartige Selbstkundgabe eines anderen, der mit ihm identisch und doch ganz anders ist, nämlich nicht Mensch, nicht ein Stück Welt, auch nicht der Inbegriff der Welt, sondern Einer vor, über und jenseits der Welt, unabhängig von ihr, von dem aber die Welt und in ihr der Mensch radikal abhängt und auf den nun der christliche Glaube die Bezeichnung anwendet, die bisher schon zur Bezeichnung von allem möglichen Übermenschlichen gedient hat, die Bezeichnung »Gott«, die eben mit dieser Anwendung nun auch reserviert wird für diesen einen und entzogen wird allem übrigen bisherigen Gebrauch.

In der Auslegung der Erscheinung Jesu Christi kommt der Mensch in verschiedener Hinsicht vor:

1. als dasjenige Lebewesen, mit dem sich jener ganz Andere, der das Subjekt der Erscheinung Jesu Christi ist, identifiziert in der Menschwerdung, ohne doch an sich mit ihm — da er ja Gott, d. h. der ganz Andere ist — identisch zu sein;

2. als dasjenige Lebewesen, zu dessen Rettung dieser Andere — Gott — das Unternehmen der Menschwerdung mit all seinen Konsequenzen (nämlich Leiden, Sterben, Umgebrachtwerden) auf sich genommen hat;

3. als dasjenige Lebewesen, das diese und gerade diese Rettung nötig hat, weil er sich in einer tiefen Gefahr und Not befindet, und zwar einer solchen Not, die gerade nur durch diesen Anderen behoben werden konnte, da sie in der radikalen Verschuldung der Menschen gegenüber diesem, der hier sein Retter wird, besteht;

4. als dasjenige Lebewesen, das sich gegenüber diesem Retter deshalb so verschulden konnte,weil es nicht nur wie alles Seiende,wie die ganze Welt restlos in seiner Existenz, in allem, was es ist und hat, sich ihm verdankt, sondern weil es darüber hinaus von ihm eine besondere Bestimmung erhalten hat,

in deren Erfüllung es seinen Sinn hat und mit deren Nichterfüllung es seinen Sinn verwirkt;

5. als dasjenige Lebewesen, dem in seiner Rettung seine Bestimmung wiedergeschenkt wird, die darin besteht, in einer vom Tode nicht mehr durchkreuzbaren, bleibenden Gemeinschaft mit dem Schöpfer und Retter der Wortführer der ganzen Schöpfung im Lobe des Schöpfers zu sein.

Ich habe mit diesen fünf Punkten umschrieben, was die traditionellen christlichen Lehrstücke von der Menschwerdung Gottes, von der Sünde, von der Schöpfung, von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und vom ewigen Leben besagen. Wenn man diese fünf Aussagen, die so sehr ein Ganzes bilden dass man keine von ihnen streichen kann ohne die anderen vier grundlegend zu verändern, betrachtet, wird es sichtbar: hier wird vom Menschen nicht so gesprochen, dass er als ein in sich feststehendes Phänomen für sich selbst betrachtet und analysiert wird. Solche Analyse, ob sie nun anatomisch, psychologisch oder soziologisch vorgenommen wird, hat natürlich ihren Sinn, sie abstrahiert aber von derjenigen Beziehung, in der hier der Mensch gesehen wird. Der Mensch wird hier aber auch nicht in der Weise der aristotelisch-christlichen Metaphysik beschrieben als ein Wesen, das in seiner Geistigkeit und Moralität zurückbezogen ist auf ein höheres geistiges und sittliches Sein das wir dann Gott nennen und zu dem es durch irgend eine Art von Teilhabe in Beziehung steht.

Auch eine solche Beschreibung setzt ja an bei einer Betrachtung des Menschen an sich, wie wir ihn vorfinden, wobei dann seine Eigentümlichkeit als endliches Vernunftwesen nach der Begründung dieser Eigentümlichkeit in einem überlegenen, unendlichen Geistsein mindestens fragen lässt. Die Frage nach einer Begründung des Geistes im Geiste, der Eindruck der Einsamkeit und der Verlorenheit des menschlichen Geistes in der ihn umgebenden, von Vergänglichkeit beherrschten und gegenüber aller Sittlichkeit indifferenten Welt erzeugt immer wieder das Ungenügen an allen materialistischen Auslegungen des Menschen und gibt idealistischen Systemen von denen der Antike und des Ostens an bis zu denen des deutschen Idealismus die Chance, weil sie den Menschen eine tiefere Begründung seiner Eigentümlichkeit und damit bleibende Heimat und bleibenden Sinn in einer höheren Welt des Geistes versprechen. Gegenüber der Verwechslung von Christentum und Idealismus, die z. B. in der marxistischen Religionskritik zum Dogma geworden ist und zu der die Verwechslung, die in der Geschichte des christlichen Denkens selbst sich ereignet hat, beigetragen hat, ist nun aber wichtig zu sehen, dass in jenen fünf Grundaussagen des christlichen Glaubens über den Menschen eine solche metaphysische Beschreibung nicht stattgefunden hat. Was hier geschehen ist, ist nicht eine Beschreibung eines an sich feststellbaren Wesens des Menschen, sondern genau genommen eine Beschreibung von Situationen, in denen der Mensch sich bewegt. Man könnte sagen: Der Mensch wird hier definiert durch Grundsituationen, die zwischen ihm und einem ganz bestimmten Partner, für den die Bezeichnung Gott reserviert wird, entstehen durch das Handeln der beiden Partner, durch sein Handeln wie durch das Handeln Gottes, er wird definiert durch die Geschichte, in der er von vornherein steht und die durch die Entscheidungen der beiden Partner bestimmt wird, eine konkrete Geschichte, in der echte Entscheidungen fallen, unvorsehbar und nicht aus logischen Prämissen deduzierbar. Dieser Sachverhalt, diese Eigenart der christlichen Sicht des Menschen hat in unserer Zeit besondere Aufmerksamkeit auf

sich gezogen. Er ist gemeint, wenn in der evg. Theologie der Gegenwart die erregendsten Verhandlungen heute den Begriff der Geschichte, die Bestimmung der Geschichtlichkeit des Menschen zum Gegenstand haben. Wir werden uns dem zuwenden, nachdem wir vorher noch einen Blick auf den Beitrag der neuen Exegese zu unserem Thema getan haben.

II.

Die biblische Exegese der letzten 50 Jahre war gerade durch die Aufblüte der religionsgeschlichtlichen Forschung angesichts der vielen Berührungen und Parallelen zwischen den biblischen Texten des Alten und des Neuen Testamentes und den Kulten und Philosophien ihrer Umwelt gezwungen, zu fragen, ob und wodurch bei soviel Ähnlichkeiten, bei solcher Übernahme mythischer Elemente in der Erzählung des Alten Testamentes, hellenistisch-gnostischer Begriffe in den Schriften des Neuen Testamentes, das biblische Denken vom ausserbiblischen Denken unterschieden ist. Dabei stellte sich ebenso sehr ein tiefer Unterschied zum ausserbiblischen Denken wie eine überraschende Einheitlichkeit des biblischen Denkens auch zwischen dem Alten und dem Neuen Testament wie unter den einzelnen biblischen Schriften heraus. Einheitlich wird der Mensch gesehen als der *Partner Gottes in einer eschatologischen Geschichte.* Was heisst das?

1. Im Neuen Testament wird uns auffallen, dass ein Menschenbild im Sinne einer Lehre über den Menschen, sein Wesen, über das Verhältnis von Seele und Leib, Geist und Materie und über das Wesen von Vernunft und Freiheit nicht gegeben wird. Von den Menschen ist hier die Rede, sofern sie hineingerissen werden in eine Geschichte, die allerdings von vornherein gerade sie angeht, was daran zu sehen ist, dass es die Geschichte eines bestimmten Menschen ist, die ihnen dann als eine sie alle angehende, als ihrer aller Geschichte verkündigt wird. Die literarische Eigenart aller biblischen Schriften ist das Ineinander von Geschichtskunde und Anrede, von Indikativ und Imperativ. Sie sagen alle: So bist du dran, darum sollst du so und so leben! Sie sind alle miteinander prophetisch — ob sie nun im Einzelnen Geschichtserzählungen, Prophetenbücher, apostolische Briefe oder Sprichwörtersammlungen sind. Sie sind nicht Ergebnisse tiefen Nachdenkens, sondern selbst Medium von Geschichte, dadurch, dass sie Eröffnungen des menschensuchenden Gottes sein wollen, durch die dem Hörer oder Leser die Türe zu einer neuen Möglichkeit des Existierens aufgetan wird. Darum können sie nicht von einem neutralen, in sich selbst stehenden Sein des Menschen sprechen, z. B. einer an sich ihm eigenen Vernunft oder Freiheit. Der Mensch *ist* für sie nicht frei — und dann kann er dies oder das tun, der Mensch *hat* nicht Vernunft — und dann kann er dies oder das vernehmen. Sondern: der Mensch lebt frei zu Gott hin oder verfällt der Unfreiheit, vernimmt Gottes Andere oder verfällt der blinden Unvernunft. Mit den Worten des holländischen Religionsphilosophen *van der Leeuw:* »Die menschliche Existenz ist nicht ein Sein, sondern Möglichkeit. Gott ist, das Tier ist, aber der Mensch ist nicht einmal Mensch, er ist immer auf dem Wege der Menschwerdung«. Genauer: der Weg der Menschwerdung wird ihm eröffnet durch die Kunde von einer Geschichte, die immer zugleich Aufruf an seine Entscheidung für diese Geschichte ist. Der eigenartige literarische Charakter der biblischen Schriften ist Ausdruck dafür, dass sie selbst Instrumente in einer Geschichte sind, in der es sich um die *Menschenwerdung des Menschen handelt.*

Im Neuen Testament ist das so ausgedrückt, dass dort die Wahrheit und Wirklichkeit des Menschen nur eschatologisch und — was das Gleiche ist — christologisch sichtbar wird. Nicht von unten, sondern von oben her, nicht von seiner Gegenwart, sondern von seiner Zukunft aus, nicht von allen her (von dem her, was allen gemeinsam und uns allen gegeben ist), sondern von Einem her. Man kann zwar, wie es Rudolf *Bultmann*, dem wir vieles von dem hier Gesagten verdanken, in seiner »Theologie des Neuen Testamentes« eindrucksvoll getan hat, z. B. die formalen Strukturen des Menschseins in der paulinischen Anthropologie erheben, man gerät damit aber in eine bedenkliche Abstraktion, die dem paulinischen Denken unangemessen ist. Als demgegenüber K. *Barth* im anthropologischen Band seiner »Kirchlichen Dogmatik« eine Anthropologie entwarf, die alle Bestimmungen nicht aus einer allgemeinen menschlichen Vorfindlichkeit, sondern aus dem Menschsein Jesu Christi gewann, war das zunächst überraschend. Diese Methode wird aber grundsätzlich von der neutestamentarischen Forschung bestätigt. Denn tatsächlich ist für das Neue Testament der Mensch in sich, sind wir alle in unserer eigentlichen Wirklichkeit gänzlich unbekannt. Was wir eigentlich sind, muss erst offenbar werden, indem in unserer Mitte der künftige, der neue Mensch tritt, der Mensch als der willige, gehorsame und dankbare Partner Gottes, der in jedem Atemzug von Gottes Gegenwart lebende, Gott ganz recht Gebende, sich ohne Widerspruch von Gott richten lassende und sich Gott ganz zur Verfügung stellende, von Gott in der Auferstehung ins Leben aufgenommene Mensch. Jesus ist der Mensch für Gott. Die menschliche Natur Jesu Christi ist nicht das uns allen bekannte Menschsein, sondern Aufdeckung, Geschehen wahren Menschseins. Er *ist* der, der zu sein wir bestimmt sind. In ihm erst kommt an den Tag, was eigentlich Freiheit, Vernunft, Tod, Leben, gut und böse heisst, von ihm her ist dies alles zu definieren. Indem *er* der Mensch für Gott ist, ist er aber zugleich auch der Mensch für andere, die »Tür«, wie der johanneische Christus sagt. Wir rühren hier an den Gedanken der Stellvertretung, der für das biblische Denken konstruktiv ist: Der Mensch für Gott ist weder in Jesus selbst, noch in denen, die durch ihn Menschen für Gott werden, noch im alttestamentarischen Bundesvolk Israel ein Selbstzweck, sondern immer Gabe Gottes an die anderen, Erschliesseung des Gotteslebens für die anderen. Auserwählung ist in der Bibel nie das Privileg eines beatus possidens, sondern Stellvertretung und Sendung zu den anderen. Mensch für Gott sein heisst in der Wurzel schon Mitmensch sein. Das Gleiche zeigt der Zusammenhang von *pistis* und *agape*, vom Glauben und Liebe im Neuen Testament: Mensch für Gott — das ist nur möglich (wir haben das soeben im Begriff der Gabe Gottes angedeutet) dadurch, dass Gott für den Menschen ist; Partner Gottes kann der Mensch nur sein dadurch, dass zuvor Gott sich zum Partner des Menschen macht und herablässt. Liebe ist im Neuen Testament nie griechischer Eros, hinaufstrebende Sehnsucht des menschlichen Seins zum in sich ruhenden göttlichen Sein, sondern zuerst und grundlegend sich wegschenkendes Für-Uns-Sein Gottes und dann in der gleichen Bewegungsrichtung sich wegschenkendes Für-Andere-Sein desjenigen Menschen, der sein Sein dankbar aus diesem Sich-Wegschenken Gottes empfängt.

2. Ebenso wie im Neuen Testament die Wirklichkeit des Menschen eschatologisch gesehen wird, d. h. von der Hoffnung neuen Seins her, die in Jesus als Wirklichkeit unter uns tritt, wird im Alten Testament die Wirklichkeit des Menschen durch ein neues, unverhofftes, unvorhersehbares Tun Gottes

bestimmt. Das ist zunächst im Blick auf Israel der *Bund*. Der Bundesschluss ist eschatologisches Ereignis, sofern es sich bei ihm nicht um irgend eine einzelne Gabe oder Hilfe Gottes handelt, sondern um ein Verhältnis, bei dem beide Partner in ihrer Ganzheit engagiert sind, bei dem das Volk mit Gott in unmittelbare und zur Endgültigkeit bestimmte Gemeinschaft tritt. Der Bund macht sichtbar, wie das Verhältnis von Mensch und Gott eigentlich gemeint ist: Einseitige Initiative von Gott. Er ist der Gebende. Er gibt sich selbst zum Bundespartner, und zwar durch sein Wort, seine Selbstzusage im Wort. Damit aber wird der angeredete Mensch zum Partner erhoben und in die Ver-Antwortung, in die Lage dessen, der Antwort geben muss und kann, gestellt. Die gleiche Struktur hat die *Schöpfungsgeschichte*. Bei ihr ist wichtig, dass sie nicht, wie man leicht meinen könnte, der älteste Bestandteil der alttestamentlichen Überlieferung ist. Es ist nicht so, dass die israelitischen Menschen sich wie überall in den Völkern Gedanken über die Weltentstehung gemacht, darüber einen Mythos vom Weltschöpfer gebildet haben und dann nachträglich noch auf den etwas eingebildeten Gedanken gekommen sind, sich ein besonders nahes Verhältnis zu dem Weltschöpfer zuzuschreiben. Wie die alttestamentische Forschung der Gegenwart uns gezeigt hat, war es umgekehrt: die Konzeption der beiden Schöpfungsberichte nicht nur, sondern die ganze Perspektive Jahves als des Weltschöpfers ist später als die Anbetung Jahwes als des Bundesgottes Israels. Das bedeutet: die Erkenntnis, dass die Welt einen Schöpfer hat, ist nicht Ergebnis einer freischwebenden Spekulation, nicht eine primitive Hypothese zur Erklärung der Weltentstehung, nicht die metaphysische »Annahme« eines Gottes als Weltgrund, sondern vorausgeht eine existentielle Erfahrung: die Erfahrung der totalen Beschlagnahme und des totalen Empfanges der eigenen Existenz von Einzelnem und Volk durch einen aus unzugänglichem Dunkel oder Licht zu ihm Sprechenden, sich anwendbar machenden J-h-w-h und von daher, als Konsequenz, die Erkenntnis: der, der so herrisch und herrlich auftreten kann, verfügt nicht nur über Israel, sondern ebenso über seine ganze Welt, über Himmel und Erde und alle Götter. Die Schöpfungsberichte sind, wie L. *Köhler* richtig gezeigt hat, eschatologisch zu lesen. Im Bild eines Urstandes am Anfang der Menschheitsgeschichte zeigen sie das Bild einer Menschheit, die im richtigen Verhältnis zu Gott steht und dieses Bild ist das Bild der Hoffnung, die Israel aus seinem eigenen Bundesverhältnis mit Jahwe gewinnt. Der Bund meint Höheres, meint das, was im Neuen Testament dann *basileia tou theou* genannt, die Gemeinschaft von Schöpfer und Schöpfung, die ihren Kern in der Einigung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes hat. Dieses Höhere ist schon in der Schilderung des Urstandes zu finden. Die Urstandsgeschichten sind also nicht einfach die israelitische Form eines Mythos vom verlorenen goldenen Zeitalter, nicht legendäre Auskunft über den prähistorischen Menschen, sondern sie sind retrospektiver Ausdruck der im Bundesschluss begründeten prophetischen Hoffnung Israels für die ganze Menschheit, sie beschreiben nicht so sehr das Sein als die Bestimmung des Menschen.

Im Einzelnen: Man beachte, dass beide Schöpfungsberichte kein Interesse daran haben, die Sonderstellung des Menschen im Kosmos durch eine aufweisbare Zäsur zwischen Mensch und Tier zu begründen. Die theologische Apologetik, vom Idealismus beeinflusst, war immer am Nachweis einer solchen Zäsur, durch die der Mensch aus der Naturkontinuität herausgelöst ist, interessiert und hat sich dadurch in einen hoffnungslosen Kampf mit dem Dar-

winismus verstricken lassen. Die Meinung war dabei, die Würde des Menschen samt der Wahrheit aller Religion sei nur dann gesichert, wenn der Mensch als ein die Naturkontinuität durchbrechendes metaphysisches Wesen von oben her behauptet wird. Das ist griechisch gedacht, von einem metaphysischen Dualismus von Geist und Natur her. Durch Neutestamentler wie A. *Schlatter* und R. *Bultmann* sind wir in den letzten Jahrzehnten auf den tiefen Unterschied des hebräischen Denkens vom griechischen gewiesen worden. Das hebräische Denken kennt jenen Dualismus nicht, ihm ist es nicht anstössig, dass der Mensch ein endliches Naturwesen ist, aus Erde gemacht, wie es der zweite Schöpfungsbericht sagt, ohne eigenen Schöpfungstag, sondern am gleichen Tag ins Leben gerufen wie die Säugetiere, mit diesen also zusammengehörig, wie es der erste Schöpfungsbericht in Übereinstimmung mit der modernen Deszendenztheorie sagt. Ebenso wenig anstössig ist es ihm, dass der Mensch von Natur sterblich ist wie das Vieh, und zwar nach Leib und Seele, der Mensch trägt in sich nicht ein unsterbliches, göttliches Teil, in dem seine Eigentümlichkeit bestünde. Das Alte Testament lässt ihn — bis auf wenige späte Stellen — begrenzt vom Tode sein. Wenn das Neue Testament von einer Hoffnung über den Tod hinaus weiss, dann nicht wegen einer auch ihm unbekannten, aus dem griechischen Denken kommenden Unsterblichkeit der Seele, sondern wegen der Auferstehung Jesu Christi. Der Mensch ist nicht unsterblich von Natur, sondern er wird in eine vom Tode nicht mehr begrenzbare, ja den Tod aufhebende Geschichte hineingezogen. Er ist also nicht eigentlich *ungeschichtlich*, sondern *eigentlich geschichtlich*. Nicht seine Natur, sondern der Partner dieser Geschichte, Gott gibt ihm ewiges Leben — und dieses ewige Leben ist dann freilich nicht vorzustellen als eine einfach in unendliche Zeit sich erstreckende Fortsetzung des diesseitigen Lebens unter veränderten Bedingungen, sondern es ist erfüllende Gemeinschaft mit Gott.

Am Rande sei erwähnt: hier liegt ein besonders schweres Problem heutiger Eschatologie, das vor allem durch Barth und Bultmann aufgegriffen wurde, die sich trotz vieler Gegensätze gerade hier auffallend begegnen. Was im christlichen Credo »Auferstehung und ewiges Leben« heisst, darf nicht unbesehen durch Anwendung unserer üblichen Zeitvorstellungen erklärt werden, es macht vielmehr einen anderen Zeitbegriff nötig, an dem wir erst noch arbeiten und für den uns auch die Arbeit der Philosophie an der Erhellung menschlicher Zeitlichkeit wichtig ist. (Dies ist übrigens ein Beispiel für Fragen, an denen die Theologie die Arbeit der Philosophie nicht entbehren kann.) Ewiges Leben sich als jenes unbegrenzte Weiterspinnen unserer Existenz vorzustellen, wie es oft unser natürlicher Wunsch ist, macht nicht nur unseren modernen Rationalismus Schwierigkeiten, sondern trifft auch nicht das, worauf es dem Neuen Testament ankommt. Dort ist ewiges Leben sozusagen nicht ein Quantitätsbegriff, sondern ein Qualitätsbegriff: Leben im ewigen Ja Gottes, in diesem Ja Gottes seine Ewigkeit haben. Barth hat deshalb die Begrenztheit der menschlichen Lebensfrist gut alttestamentlich in die Definition des Menschen als Geschöpf hereingenommen. Wenn ihm — z. B. von H. *Vogel* — geantwortet wird, dass nach der Bibel doch der Tod der Sünde Sold sei, der Mensch also erst durch seine Trennung von Gott dem Tode verfallen sei, so antwortet Barth, dass der Tod, der der Sünde Sold ist, ein negativ qualifiziertes Zuendegehen der menschlichen Existenz ist, zu unterscheiden von jenem Ende, das dem Geschöpf als solchem, weil es nicht mit dem ewigen Schöpfer identisch ist, sondern seine Zeit hat, gesetzt ist und für das das Geschöpf, das

im Frieden mit dem Schöpfer lebt, diesem im ganzen Einverständnis ebenso dankt wie für den Anfang. Der Tod, den wir kennen, ist Zeichen unseres Preisgegebenseins an die Nichtigkeit; *dieser* Tod ist, wie Paulus sagt, durch die Sünde in die Welt gekommen. Dieses unser jetziges sorgenvolles Sein zum Tode ist nicht identisch mit unserer geschöpflichen Zeitlichkeit.

Doch zurück: kennt denn nur das Alte Testament keine Sonderstellung des Menschen, und wenn doch, wie wird sie dann hier gesehen, wenn es nicht in der Weise des griechischen Dualismus geschieht? Die Antwort ist wieder statt metaphysisch geschichtlich, und das heisst hier etwas doppeltes: 1. — der biblische Satz, dass die ganze Welt freie Schöpfung Gottes durch sein Wort aus dem Nichts, d. h. ohne andere Voraussetzungen als seinen eigenen Willen ist, sagt über die Welt etwas sehr radikales: er sagt, dass es nicht verschiedene Welten gibt — sondern *eine* Welt — und dass diese eine Welt nicht Natur, sondern Kreatur ist, d. h. eine nicht aus sich selbst lebende und sich bewegende, sondern ständig vom Schöpfer durch gnädiges Bekenntnis zu seiner Schöpfung im Dasein gehaltene Welt. Der Begriff »Naturkontinuität«, den wir vorhin gebrauchten, gilt also nur in Anführungsstrichen, ist als »Kreaturkontinuität« zu verstehen. Das heisst nicht, dass unsere moderne Naturbetrachtung, die auf den gesetzlichen Zusammenhang der Naturerscheinungen sieht, falsch oder unchristlich wäre, wohl aber, dass sie nur den Vordergrund trifft. Schwingt die Natur nicht in sich selbst, sondern sind sowohl ihre Individualisierungen wie ihr naturgesetzlicher Zusammenhang Gabe aus dem Willen Gottes, so heisst das, dass der letzte Weltbezug personal ist, dass das Verhältnis des Personalen, des Dialogischen (Buber) nicht ein spätes Entwicklungsprodukt, sondern das erste, grundlegende und bleibende Sein der Welt ist: sie ist a priori Sein im Dialog. Das gilt dann sofort auch für jedes einzelne Seiende: es ist unmittelbar zu Gott. Es ist nicht nur, was es im Naturzusammenhang ist, sondern hat sein eigenes Geheimnis in seiner Beziehung zum Schöpfer. — 2. Dies ist die Voraussetzung für das, was nun im Besonderen über die Sonderstellung des Menschen zu sagen ist. Der zweite Schöpfungsbericht drückt sie dadurch aus, dass er die Erschaffung des Menschen aus Erde und die Einhauchung des göttlichen Odems, die wohlgemerkt auch für die übrigen Lebewesen gilt (und nicht als Einhauchung eines göttlichen Seelenfunkens im Sinn der platonisierenden Mystik verstanden werden darf!) beim Menschen eigens erzählt, und dass er hinzufügt, Gott habe dieses Lebewesen Mensch (Adam = Erdgeborener) in den von ihm hergerichteten Garten gesetzt mit dem Auftrag, ihn zu bebauen und zu bewahren, und schliesslich: ihm habe kein Tier als Gehilfe entsprochen, sondern nur das Weib als andersgearteter Mitmensch. Der erste Schöpfungsbericht meint das Gleiche mit dem Selbstgespräch des Schöpfers am 6. Tag nach Erschaffung der Säugetiere vor Erschaffung des Menschen: »Lasst uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich; die sollen herrschen über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alles Wild des Feldes und über alles Kriechende, das auf der Erde sich regt.« (Gen. 1, 26, Übers. v. W. Zimmerli.) Ich hebe aus den Ergebnissen der heutigen exegetischen Arbeit nur das Allerwichtigste für unser Thema heraus: Das göttliche Selbstgespräch deutet an, dass mit der Kreatur, ohne sie aus dem Zusammenhang mit dem übrigen herauszulösen, eine bestimmte Absicht verbunden ist. Diese Absicht wird ausgedrückt in den Worten »Bild, uns ähnlich«. Seit den Kirchenvätern werden die Begriffe, die die Vulgata hier einsetzt: *imago* und *similitudo,* gern dahin unterschieden,

dass mit *similitudo* die innere Übereinstimmung mit Gott, die *iustitia originalis* gemeint sei, die der Mensch durch Sünde einbüsst, mit *imago Dei* dagegen die äussere Ähnlichkeit mit Gott, wie sie in der Vernunft, Willensfreiheit und Subjekthaftigkeit des Menschen besteht und ihm trotz der Sünde bleibt. Das dürfte aber eine Eintragung sein. In Wirklichkeit ist gerade umgekehrt die Hinzufügung »uns ähnlich« eine sichernde Abschwächung des Begriffs Bild, die verhindern soll, dass der Mensch aus ihm eine Gleichheit mit Gott entnimmt, wie er es dann, verlockt durch das Versprechen der Schlange: *eritis sicus Deus*, in der Sündefallsgeschichte gerade tut. *Barth* weist einmal darauf hin, dass im Alten Testament nie gesagt wird, der Mensch *ist* das Ebenbild Gottes, dass dies nur im Neuen Testament von Christus gesagt wird, wogegen das Alte Testament von Menschen immer nur sagt, er sei nach dem Bilde Gottes oder zum Bilde Gottes geschaffen. Dieser richtige Hinweis besagt: Ebenbildlichkeit ist nicht eine eigenschaftliche Bestimmung des Menschen, die an bestimmten Eigenschaften, z. B. Vernünftigkeit usw. aufzuweisen wäre, sondern ist eine funktionale Bestimmung, sagt, *wozu* dieses Wesen in der Schöpfung steht, nämlich dazu, der Mandatar, der Repräsentant Gottes in der Schöpfung zu sein. Das gilt nach beiden Seiten hin: nach der Schöpfung hin ist seine Stellung zu den übrigen Geschöpfen analog der Stellung Gottes: er kann erkennend und handelnd über sie verfügen und er soll so wie Gott, nämlich sie pflegend und betreuend, nicht sie ausbeutend, über sie verfügen; nach Gott hin ist er als Bild Gottes das Gegenüber Gottes in der Schöpfung, d. h. der Mund der stummen Schöpfung, der dem Worte Gottes nicht nur wie die übrigen Kreaturen mit dem Vollzug der Existenz, sondern mit dem freien Wort des Denkens antwortet. Für diese Bestimmung wird ihm Ausrüstung gegeben; das sind jene Eigenschaften, die den Menschen von den anderem Lebewesen auszeichnen, und die z. B. Gegenstand wissenschaftlicher Anthropologie sind. Nicht diese Ausrüstung aber ist die Gottesebenbildlichkeit, sondern der Auftrag, für den die Ausrüstung gegeben wird. Man wird darum besser auch nicht sagen, wie es in der traditionellen theologischen Sprache heisst, dass die *imago Dei* verloren sei, als ob man sie verlieren könnte wie eine Sache oder Eigenschaft und Fähigkeit, wie Gesicht und Gehör, sondern besser mit *Gogarten*, dass sie verwirkt sei, so wie man im Mittelalter ein Lehen verwirkte, wie man eine anvertraute Aufgabe verwirkt. Ein verwirkter Auftrag, ein verwirktes Recht — oder, um es gleich biblisch mit einem besonders von Gogarten hervorgehobenen Begriff zu sagen: eine verwirkte Sohnschaft ist zugleich die Angabe der Höhe, von der ich komme, wie der Tiefe, in die ich stürzte. Ist die *imago Dei* die grosse Gabe Gottes an dieses Geschöpf, die dessen Sonderstellung begründet, ist sie also als Gabe Evangelium, so steht sie in ihrer Verwirktheit als Gesetz, als unerreichbare Forderung, an der wir ständig schuldig werden, über dem Menschen — und zugleich ist das Schweben, das Erhaltenbleiben des Menschen zwischen der Höhe, von der er kommt und der Tiefe, auf die er sich im Verwirken zubewegt, eine Frage, woraufhin er dann noch da ist, ob auf die endgültige Nichtigkeit hin oder auf die Wiedergewinnung, die *restitutio* der *imago* hin.

Wir berühren mit diesen letzten Sätzen das Problem der Sünde. Auf die unausschöpfbare Geschichte vom Sündenfall und ihre eigentliche Bedeutung kann hier nicht mehr eingegangen werden. Es muss die Feststellung genügen, dass sie nur von der Höhe der Schöpfungsgeschichte her verstanden werden kann, dass sie in unlöslicher Einheit mit dieser eine Grundschrift des Men-

schen darstellt, in der diesem die Güte seiner Herkunft und Bestimmung bescheinigt, die Anklage auf schlechthin grundlosen und unberechtigten Undank, das Urteil auf Überlieferung an die Nichtigkeit und zugleich — als eschatologischer Text vom Bunde her gelesen — die Verheissung seiner Erlösung der Wiedereinsetzung in die Sohnschaft zugestellt wird.

Nachgetragen sei noch, dass ein Zug des Schöpfungsberichts heute eine besonders interessante und umstrittene Auslegung erfahren hat. Unmittelbar an das göttliche Selbstgespräch vom Bilde Gottes fügt der erste Erzähler den Satz an: »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn« (die Wiederholung soll die Bedeutung hervorheben): »als Mann und Weib schuf er ihn.« K. *Barth* hat in seiner grossen Auslegung des Schöpfungsberichtes (Kirchliche Dogmatik III, 1) die verblüffende These aufgestellt, die Ebenbildlichkeit bestehe gerade in der geschlechtlichen Differenzierung; diese spiegele nämlich das Sein Gottes insofern ab, als Gott selbst nie als ein Einsamer, Isolierter gedacht werden dürfte, sondern als der lebendige Gott, der in sich selbst nicht einsam ist, sondern bewegte Gemeinschaft (das meint die christliche Trinitätslehre) und der die Welt sich zu einem weiteren Dialog geschaffen hat; Ebenbildlichkeit besagt also: auf der horizontalen, mitmenschlichen Ebene ebenso in Gemeinschaft mit anderem Sein zu leben wie Gott vertikal zu uns herunter in der Gemeinschaft des Bundes leben wolle. Dies sei gerade durch die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen ausgedrückt, sofern in ihr dem Menschen menschliches Wesen nicht in Gleichheit, sondern in gänzlich anderer Art begegnet, so aber, dass die beiden Arten von Menschsein, eine männliche eine weibliche, nicht nebeneinander stehen wie zwei einander fremde Rassen, sondern durchgehend auf einander bezogen sind. Die Geschlechtlichkeit macht klar: »den« Menschen in abstracto, den Menschen an sich, von dem wir so oft sprechen, gibt es nicht. Es gibt den Menschen nur als Mann *oder* Frau — d. h. aber zugleich: es gibt den konkreten Menschen nur zusammen mit dem Mitmenschen; denn Mann oder Frau sind die zwei Weisen des Menschseins, bei denen jeweils die andere Weise, der andersgeartete Mensch schon mitgesetzt ist. Auch die heutige Geschlechteranthropologie zeigt uns ja, dass die Menschen nicht schwächer, sondern stärker und durchgehender geschlechtlich differenziert sind als Tiere; die Differenzierung ist also nicht etwas, was zum Tierischen an uns gehört und worüber sich erst die eigentliche und ungeschlechtliche Humanität erhebt, sondern genau sie *ist* unsere Humanität, nämlich unsere Wirklichkeit als Mitmenschen, die Unmöglichkeit einen Menschen ohne den anderen zu denken, verankert in der Unmöglichkeit den Mann ohne eine Frau und umgekehrt zu denken. Und eben dies ist nach Barth die konkrete Ebenbildlichkeit Gottes: Wie wir Mensch sind nur als Mensch in Relation, so ist Gott in sich und so will Gott im Verhältnis zu uns nur sein: Gott in Relation, Gott in Gemeinschaft.

Daran ist sicher richtig: 1. die tiefgehende Bedeutung der Geschlechtlichkeit für jede Anthropologie. Die ist geradezu ein Kriterium für jeden anthropologischen Entwurf: wie weit er unserer Geschlechtlichkeit gerecht werden kann oder sie ignoriert. In der biblischen Schöpfungsgeschichte gehört sie zu den *zentralen* Aussagen über den Menschen.

2. Zugleich ist eine *primäre* Aussage: Nicht wie im platonischen Mythus ist das Ursprüngliche der eine Mensch und besteht die Vollkommenheit des Menschen in seiner Einheit, darin, dass er ein Ganzes für sich ist und kei-

nes anderen bedarf (so dass die geschlechtliche Zerspaltenheit den Eros, d. h. die Sehnsucht der Teile nach der ehemaligen ungespaltenen Einheit bewirkt), sondern das geschlechtliche Gegenüber ist das Ursprüngliche: von vornherein ist der Mensch ein bedürftiges Wesen und soll nichts anderes sein wollen; denn darin, dass er des anderen Menschen bedarf, spiegelt sich, dass er Gottes bedarf. Kierkegaard sagt das so: »Gott nötig haben ist des Menschen Vollkommenheit.« Barth drückt das so aus: »Im Verhältnis zu Gott niedrig zu sein, das ist die Herrlichkeit des Geschöpfs.« (Kirchl. Dogmatik, III 3, S. 194.) Dagegen kann der zweite Schöpfungsbericht nicht ins Feld geführt werden; denn wenn hier auch zunächst der Mensch als Einzelner erscheint, so wird das — im Gegensatz zu Plato — sofort als »nicht gut« bezeichnet, nicht als seine Vollkommenheit, sondern als seine Not, die durch die Güte des Schöpfers dann behoben wird.

3. Geschlechtlichkeit ist für die Bibel nichts zu Perhorreszierendes, nicht »ein Erdenrest zu tragen peinlich«, sondern voll bejaht als gute Schöpfungsgabe. Die Perhorreszierung des Geschlechtlichen, die dann ins Christentum eindringt, stammt aus dem griechischen Platonismus. Gott will den Menschen als Mann und Frau, auf einander bezogen, nicht anders.

4. Die Frau ist nicht geringer als der Mann: beide sind gleichmässig zum Ebenbild, zum »Herrschen« geschaffen!

Fraglich bleibt nur, ob die Ebenbildlichkeit damit identifiziert werden darf. Barth hat wenig Zustimmung bei den Alttestamentlern gefunden. Die sofortige Zufügung »er schuf sie als Mann und Weib« kann vielmehr ähnlich und noch stärker als schon vorher das »uns ähnlich« den Begriff des Ebenbildes gegen eine hybride Auslegung, als wäre der Mensch Gott gleich oder trüge Gott in sich, schützen sollen. Denn für den biblischen Gottesbegriff ist Gott über allem Geschlechtlichen erhaben; im Unterschied zu den orientalischen Mythen reicht die Geschlechtlichkeit nicht in die Gottheit hinein, sie ist human, aber auch nur human. Bei aller Bejahung der Geschlechtlichkeit ist das ein kräftiger Riegel gegen jede romantische Vergöttlichung des Erotischen, wie sie immer wieder auftaucht. Das weiss übrigens Barth auch, natürlich; er meint nicht, dass die Geschlechtlichkeit als solche, sondern als das unlösliche Gegenüber und Bezogensein, in das sie jeden Menschen versetzt, die Entsprechung zum Leben Gottes sei.

III.

Die enorme Entwicklung des technischen Fortschritts entfernt uns so rapid von den Lebensverhältnissen früherer Zeiten, dass dadurch mancher verführt wird, auch die geistige Hinterlassenschaft der Alten für abgetan zu halten. Das ist verständlich, aber töricht. Die Besprechung der biblischen Sicht des Menschen im Lichte der neueren Exegese hat hoffentlich schon eine kleine Vorstellung von der bleibenden Aktualität dieser Art, den Menschen zu sehen, gegeben. Sie mag durch einen Blick auf die Verarbeitung dieser exegetischen Ergebnisse in der heutigen Theologie noch bewusster werden. Denn die Theologie findet nun freilich das Thema ihrer Anthropologie in dieser biblischen Sicht des Menschen. Bedeutet dies, dass Theologie die Wahrheit bestimmter Texte — der biblischen – unbefragt voraussetzt, so dass die Philosophie ihr gegenüber dann eine radikalere Weise des Fragens darstellt? Dazu zweierlei: 1. Es ist zu unterscheiden zwischen der Wahrheit von Sätzen bestimmter Texte und der Wahrheit einer Geschichte, von der Texte ein Echo und Zeugnis geben können, und — 2. es ist zu unterscheiden zwischen Befragen und

Infragestellen. Die Satzwahrheit der biblischen Texte ist der wissenschaftlichen Infragesetzung ausgesetzt — darin besteht die historische Kritik, an der heute jeder Theologe beteiligt ist. Die Wahrheit der Geschichte, von der die biblischen Texte in ihren einzelnen Geschichten anredend künden, kann von der Theologie nicht in Frage gestellt, wohl aber auf ihre Bedeutung hin befragt werden. Dieses Befragen ist ein unendlicher Prozess, bei dem auch ein Infragestellen erfolgt, nämlich ständige kritische Infragestellung des eigenen Verständnisses. Die Geschichte selbst kann nicht legitim in Frage gestellt werden, weil ihre Infragestellung schon die Stellungnahme des Unglaubens wäre, weil sie hier bedeuten würde, dass sich der Mensch genau in der Stellung behauptet, aus der er hier herausgehoben werden soll, nämlich in der Haltung dessen, der schlechthin allem gegenüber auf dem Throne der richterlich Fragenden und damit des selbst aus eigenem Urteil über die Wahrheit Befindenden sitzt. Mit der Ebenbildlichkeit, mit dem Befehl »Herrschet über die Erde« ist ihm diese Haltung gegenüber dem, was unter ihm ist, zugestanden und aufgetragen; darum dürfen und sollen wir Wissenschaft treiben. Die biblischen Texte handeln von einer Geschichte, in der dem Menschen eine Wirklichkeit begegnet, die nicht unter ihm, sonder unverfügbar über ihm steht, über die er nicht richten kann, sondern die ihn richtet und in Frage stellt, und zwar in einer ungleich tieferen Weise als er sich selbst und alle Wirklichkeit in Frage stellen kann. Die Fraglichkeit unserer Wirklichkeit, die sich in der Frage, ob überhaupt etwas ist und nicht nur Nichts ausdrückt, ist eine Fraglichkeit von geringerem Grade als die Fraglichkeit, die sich ausdrückt in der Frage, ob ich ein Recht habe, zu sein oder ob ich dieses Recht verwirkt habe. Die erste Frage kann ich selbst stellen — sie ist darum eine legitim philosophische, eine menschenmögliche, darum auch lehrbare und diskutierbare Frage. Die zweite Frage kann ich nicht mir selbst stellen, oder solange ich sie mir selbst stelle, ist sie noch gar nicht die wirkliche Frage. Sie wird es erst, wenn ich sie mir selbst stelle von daher, dass sie mir gestellt ist, dass ich durch sie gestellt bin von einer Wirklichkeit her, die über mein Recht zu sein verfügen hat. Es ist die Frage des Jüngsten Gerichts, die wahrhaft eschatologische Frage. Unter sie geraten die Hörer der biblischen Verkündigung. »Ich fürchte mich vor dir, dass mir die Haut schaudert, und entsetze mich vor deinen Gerichten,« sagt der Psalmist (119, 120). Der so in Frage stellende gibt sich zugleich als der Rettende — das ist das Wunder der Geschichte, von der biblische Texte handeln. Im Horizont dieser Geschichte eines letzten Gerichtes und einer letzten Gnade sieht die Bibel den Menschen. Was bedeutet das? Ich greife in Berücksichtigung der heutigen theologischen Aussprache aus der Fülle der Themen nur einige Folgerungen heraus:

1. *Die Einheit des Menschengeschlechts:* Wir haben bisher immer von dem Menschen gesprochen, als sei es selbstverständlich, dass die Menschheit eine Einheit bildet. Ist das so selbstverständlich? Die naive Darstellung der Bibel, dass wir als Kinder Adams und Evas alle eine Familie bilden, kann je nicht mehr ohne weiteres Geltung beanspruchen. Für die naturwissenschaftliche Anthropologie hat die Annahme einer einheitlichen Abstammung aller Menschen von einem Entstehungsort aus zwar grössere Wahrscheinlichkeit, ist aber nicht unbestritten. Dazu kommt die Frage der Einheit in der zeitlichen Linie; eine entschiedene Anwendung des Entwicklungsbegriffs lässt den Menschen als Durchgangsphase erscheinen, von einem niederen Sein vielleicht zu einem uns noch unbekannten höheren hin. Wo fängt dann der Mensch an und

wo hört er auf? Julian *Huxley* hat gefunden, dass körperlich der Abstand zwischen den niedersten und den höchsten Affen grösser ist als zwischen diesen und den niedersten Menschen; die Frage ist, ob das auch in geistiger Hinsicht gelte. A. *Hitler* hat daraus 1933 in einer seiner Reden die Konsequenz gezogen, dass der Abstand zwischen den höheren Menschenrassen und den niederen grösser sei als der zwischen diesen und den höchsten Affenarten. Ein von dem Antihumanisten Hitler tief geschiedener, auf der Höhe des europäischen Humanismus stehender Mann wie Ernst *Renan* konnte sagen: »Je ne vois de nécessité à ce qu'un Papou soit immortel«. Eine bedrängende, vom modernen Humanismus viel zu wenig gesehene Frage: Worin gründet eigentlich die Einheit des Menschengeschlechtes als Voraussetzung für die humanistische Forderung der Ehrfurcht vor allem, was Menschenantlitz trägt? Eine Frage von höchst praktischer Bedeutung für eben jene Papuas und Australneger, die man wie Tiere abgeknallt hat, und für die Juden, die man als Ungeziefer vergast hat, und für uns alle, denen eine gleiche Behandlung mit Ungeziefervernichtungsmitteln heute droht. Der alte Polytheismus gab den Völkern Gelegenheit, sich der Erzeugung durch verschiedene Göttter zu rühmen. Der moderne Humanismus hat, ob er es weiss oder nicht, die Überwindung des Polytheismus durch die Verkündung des einen Gottes als des Schöpfers und Erlösers zur Voraussetzung. Die Erkenntnis der Einheit des Menschengeschlechts ist ständig gefährdet durch den Polytheismus der Rassen, Kulturen und Ideologien; der wissenschaftliche Aufweis von Gemeinsamkeiten aller Menschen ist zu schwach gegen die starken zentrifugalen Tendenzen eines immer wiedererwachenden Polytheismus, der die Einheit des menschlichen Geistes, damit die Möglichkeit gegenseitigen Verstehens über alle Differenzen hinweg in Frage stellt und zur unmenschlichen Praxis gegen die ausgeschlossenen Gruppen treibt. Die brüderliche Zusammengehörigkeit aller Menschen in der einen Menschheitsfamilie ist nichts Geringeres als eine Glaubensfrage. Nur wenn sie *einen* Vater haben, sind alle Menschen wirklich Brüder. Die Väterlichkeit Gottes ist aber eben jene Anrede, die die Ebenbildlichkeit zuspricht. Die Einheit dieses Rechts und dieses Auftrages, damit auch die Einheit des einen Erlösers für alle, die Einheit der einen Bruderschaft des Menschgewordenen mit allen Menschen ist die Klammer, die uns gegen unsere zentrifugalen Tendenzen zusammenschliesst. Sie ist nicht eine einfache Tatsache, die uns garantiert ist, sondern Verkündigung, ein Glaubensbekenntnis, in der Einheit Gottes und seines Handelns begründet, die wir immer erst neu ergreifen müssen.

2. *Die Personalhaftigkeit des Menschen.* Haben wir soeben von der Einheit des Menschengeschlechts gesprochen, so fassen wir jetzt die Einzelheit des Menschen in dieser Menschheit ins Auge. Ist der einzelne Mensch nur wie jedes Tier und jede Pflanze Individuum der Spezies Mensch in der unwiederholbaren Einmaligkeit, die auch sonst jeder Individualität eigen ist? Es ist nicht selbstverständlich, dass von der menschlichen Individualität Höheres zu sagen ist. Es ist aber im Zeitalter der Masse und bei den künftigen Möglichkeiten der Genetik eine Frage von höchster Wichtigkeit, ob von ihr Höheres zu sagen ist. Warum eigentlich kann Kant es für eine unbestreitbare sittliche Maxime halten, dass der Mensch für den Menschen nie nur als Mittel zum Zweck, sondern als Selbstzweck gesehen werden müsse, wo wir doch überall einander auch als Mittel zum Zweck benützen und Politiker, Militärs und Wissenschaftler bedenkenlos mit der Masse Mensch als Menschenma-

terial rechnen? Warum steht und fällt wahre Humanität mit der Erkenntnis, dass beim Menschen die Gattung nicht wichtiger ist als der Einzelne, sondern der Einzelne wichtiger als die Gattung? Warum empfindet es jeder als empörende Vergewaltigung, wenn er nur als Nummer eingesetzt und nicht als Ich ernstgenommen wird? Warum empfinden wir Essen von Menschenfleisch als furchtbarsten Greuel?! Warum widerstrebt es uns, Menschen zu züchten wie Tiere?

Woran ich bei diesen Fragen appelliere, sind Empfindungen, die keineswegs zu allen Zeiten und bei allen Menschen von gleicher Stärke sind und die viel gefährdeter sind, als wir oft denken. In ihnen drückt sich ein Individualitätsbewusstsein aus, das in Europa durch die christliche Botschaft eine ausserordentliche Steigerung erfahren hat, das von uns heute als Grundwert des menschlichen Lebens empfunden wird und dessen Verlust wir als den grössten Verlust der Menschheit fürchten. Obwohl also jedenfalls in seiner Stärke historisch bedingt, erscheint es uns doch als Wahrheit des Menschen zu allen Zeiten. Immer, auch wo er nicht als solcher gewürdigt, sondern in dieser Würde verkannt und geschändet wird, ist er sich selbst in einer unvergleichlichen Weise wichtig. Seinem Wesen wird nur gerecht, wer den »unendlichen Wert der einzelnen Menschenseele« erkennt und anerkennt. Wieso eigentlich? Was gibt dieser Auffassung unwidersprechliche, unbedingt verpflichtende Kraft, unabhängig von der Ausbildung einzelner wertvoller Eigenschaften der Persönlichkeit? Was verbietet uns, in dieser Auffassung eine übertriebene, nur typisch westliche Überschätzung des Individuums zu sehen?

In einer Zeit, in der diese Fragen wahrhaft bedrängend geworden sind, ist der Theologie die Unzulänglichkeit des traditionellen Personbegriffs dadurch deutlich geworden, dass sie erkannte, wie im biblischen Bereich Person konstituiert wird. Der traditionelle Begriff war nach der Definition des *Boethius: persona est naturae rationalis individua substantia.* (Vgl. R. Guardini, »Welt und Person«, S. 98: ».... dass ich in mir selbst einig bin, in mir stehe, mich in der Hand habe«). Individualität, Unabhängigkeit, Geistigkeit und Entscheidungsfreiheit konstituieren die Person und machen ihren Wert aus. Der Begriff der Person wird hier gewonnen an der Betrachtung des einzelnen Menschen, seiner besonderen Fähigkeiten. Eine andere Bestimmung des Personseins lässt sich aber — und darauf drängt der biblische Wortbegriff — von Phänomen der *Sprache* her gewinnen. Sprechen können ist nicht eine Fähigkeit des einzelnen, sondern (das lässt sich auch, wie die Arbeiten von A. *Portmann* beweisen, biologisch zeigen) setzt immer den voraus, der zu mir spricht. Durch Angesprochenwerden werde ich zum Sprechenden. Das ist, wie *Gogarten* sagt, die Worthaftigkeit der menschlichen Existenz. Person steht nicht für sich. Wie ich zum Sprechenden erst durch Angesprochenwerden werde, so werde ich zum Ich erst dadurch, dass ein anderes Ich zu mir Du sagt, sich mir als Du zuwendet, oder, wie *Gogarten* sagt: »Person sein ist dasjenige Sein, das ich empfange im Hören des Wortes, in dem sich mir ein anderer verspricht« (Die Kirche in der Welt«, S. 105). Die Analysen, die zu diesem Personenbegriff geführt haben, stammen nicht zufällig von Denkern, die im Einflussbereich der Bibel stehen. Ich nenne besonders M. *Buber*, F. *Ebner* und F. *Gogarten*. Sie können samt den grossen Konsequenzen, die sie haben, z. B. für den Freiheitsbegriff, hier nicht mehr dargestellt werden. So sei nur thetisch das Entscheidende herausgestellt: ist Personensein nicht eine eigenschaftliche Bestimmtheit, die ich habe, sondern eine Relation, in der ich mich als Person

vom Anderen, für den ich Person bin, indem er sich mir als Person gibt, empfange, dann ist sie etwas durchaus Geschichtliches, ein Geschehen, das mir geschieht durch einen anderen.

In diesem Geschehen sieht die christliche Botschaft den Menschen. Darum ist der sogenannte »persönliche Gottesbegriff« des christlichen Glaubens nicht Atavismus, sondern die letzte, unerschütterliche Begründung der Würde des Menschen. Er meint die Art, wie Gott mit uns umgeht: von Person zu Person. Das ist nicht nur ein anthropomorphis Bild, sondern Begründung unseres Personseins. Ich zitiere wieder *Gogarten:* »Person sein heisst, einem andern, der Person ist, gehören« (»Der Mensch zwischen Gott und Welt«, S. 186). Person sein heisst zur Antwort auf ein mich als Du begründendes Wort gerufen sein, zu einer eigenen, unvertretbaren Antwort. Darin ist die Verantwortlichkeit des Menschen begründet, von daher seine Freiheit zu verstehen. Das macht ihn als Einzelnen unersetzlich und unvertretbar: nicht seine Individualität, seine Einmaligkeit als solche, sondern dass er unersetzlich und unvetretbar ist *für* einen anderen, der zu ihm in eine solche Beziehung des Für-seins tritt.

Diese Personalität der Gottesbeziehung ist charakteristisch für alles biblische Denken. Durch sie bekommt jede zwischenmenschliche personale Beziehung einen ausserordentlichen Akzent. Die Denkprobleme, die sich herausergeben, vor allem das Verhältnis von Personalismus und Ontologie, vom geschichtlichen und naturhaften Sein, gehören zu den meistverhandelten in der heutigen evg. Theologie und verbinden die theologische Arbeit eng und spannungsvoll mit der zeitgenössischen Philosophie. Wir gehen nicht mehr darauf ein, sondern beschränken uns auf die Andeutung, welches Licht hier auf die Sinnfrage fällt, die als die letzte und entscheidende Frage des Philosophierens über den Menschen heraustritt.

3. Wir kennen solches Unersetzlich- und Unvertretbar-Werden in zwischenmenschlichen Beziehungen. Sie ist das Wertvollste in unserem Leben. Von ihrer Erfahrung ist der Begriff des Sinnes gefüllt. Es ist ein geschichtlicher und personhafter Begriff. Sinn geschieht mir und wird nicht von mir geschaffen. Ich kann wohl anderem Sinn geben, nämlich Sinn für mich, ich kann aber nicht mir selbst Sinn geben. Weil wir das verwechseln, darum sprechen wir davon, dass wir unserm Leben einen Sinn geben, indem wir es zu einem Nutzwert für andere machen. Dass dieser Nutzen Sinn hat, hängt aber ganz davon ab, ob der andere das, was ich ihm gebe, annimmt. Sinn empfängt mein Leben, indem der andere mir gewährt, dass ich für ihn Sinn habe. Das geschieht in der Liebe des anderen zu mir, die ich nicht schaffen, nicht erwerben, sondern nur empfangen kann. Sinn enthält also wohl den Begriff des Wertes und des Zweckes, ist aber mehr als dies. Zweckvoll kann ein Ding oder eine Handlung durch seine Beziehung auf ein grösseres Ganzes sein. Der Begriff des Sinnes ist solange ungenau verwendet, als nur der Nutzen eines Einzelnen für ein Grösseres, Ganzes gemeint ist und nicht der Sinn für eine Person. Mein Leben kann für ein grösseres Ganzes, für das Volk, für die Erhaltung der Art, meinetwegen sogar für das Weltganze unentbehrlich und nützlich sein, bleibt dabei aber immer nur Mittel zum Zweck. Es wird verwertet, dadurch aber nicht sinnvoll. Denn Sinn heisst, dass ich nicht geopfert, sondern, wenn auch vielleicht geopfert, so doch aufbewahrt bin. Aufbewahrt werde ich als Ich aber nur in der Liebe einer Person. Personales Sein hat Sinn nur durch und für personales Sein; nichts Unter-Personales, darum auch nicht

ein Kollektiv, kann personalem Sein Sinn geben. Dass Sein aber Aufbewahrtsein in Liebe bedeutet, hat zur Folge, dass vom Sinn nur gesprochen werden kann, wo es sich nicht um flüchtigen Sinn handelt. Flüchtiger Sinn ist flüchtige Vertröstung der Sinnfrage, ist Eingeständnis letzten Un-Sinns. Wirklicher Sinn ist immer nur bleibender Sinn. Augustin Wort: »Nur Unvergängliches kann Vergänglichem Sinn geben,« ist richtig, muss aber genauer lauten: Nur unvergängliches personales Sein kann vergänglichem personalem Sein Sinn geben. Darum ist die Erfahrung des Sinnvollwerdens meiner Existenz für anderes menschliches Sein Gleichnis — wir erinnern uns wieder an den Begriff des Ebenbildes — für das Sinnvollwerden meiner Existenz für ein letztes, ewiges personales Sein; zugleich ist solche Erfahrung auch Verschärfung der Frage, ob es für mich einen solchen letzten Sinn gibt.

Auch dieser Frage gegenüber könnte es noch Resignation geben, und es hat sie gegeben, nämlich solange sie ohne Antwort bleibt und ich also vielleicht als menschliches Schicksal in Kauf nehmen muss, dass es nichts anderes als den flüchtigen Sinn zwischenmenschlicher Beziehung gibt, wie ein einsames Edelweiss in der Gletscherwüste letzter Sinnlosigkeit, — eine Resignation, die stoisch oder heroisch bestanden werden kann, aber als fürchterliches Schicksal nicht noch lyrisch verklärt werden sollte. Eine letzte Verschärfung aber, die auch diese Resignation unmöglich macht und nur noch untröstliche Verzweiflung übrig lässt, geschieht dann, wenn ich auf die Höhe solchen Sinns gestellt gewesen war und ihn nicht durch Schicksal verloren, sondern durch eigene Schuld verwirkt habe. In dieser Situation uneingestandener, aber wirksamer Verzweiflung sieht der christliche Glaube den gefallenen Menschen. Dies sieht er als die geheime Unruhe der Menschheitsgeschichte und jedes Einzellebens: getrieben von der Peitsche des Gesetzes der Sinnfrage, im vergeblichen Bemühen, einen Sinn zu erlangen und zu sichern, ohne den der Mensch nicht leben kann, und den ihm doch nur Vergebung wiederverschaffen könnte. Die christliche Botschaft ist die Kunde von der Wiederherstellung des Sinnes des menschlichen Daseins durch den, für den Sinn zu haben und von dem Sinn zu empfangen allein unser Dasein sinnvoll machen kann. Darum lässt sich die Bedeutung der christlichen Begriffe Ebenbild, Sünde, Gericht, Verdamnis, Vergeltung, Rechtfertigung, ewiges Leben am Leitfaden des personalen Sinn-Begriffes entfalten.

Unsere historische Situation ist aber dadurch gekennzeichnet, dass die 2000 Jahre in unserem Raum geschehene christliche Predigt eine unvergleichliche Sinnzusicherung für den einzelnen bedeutet hat, die der Grund des europäischen Individualitätsbewusstsein, des Gewissensbegriffs, der Ethik gewesen war. Erst unter der Kraft dieser Zusicherung, getröstet von der ihm hier werdenden A n t w o r t, konnte der Mensch der Sinn f r a g e und seiner gänzlichen Angewiesenheit auf solchen Sinn ganz bewusst werden. »Ein solches Ereignis vergisst sich nicht«, könnte man eine Bemerkung Kants über die französische Revolution hiefür anwenden. Verliert er die Antwort aus dem Ohr, so bleibt dem Menschen die verschärfte Frage, nun aber wortlos. Das ist der Zustand der latenten oder offenen Verzweiflung, in der sich unsere Zeit befindet: die Angst des Vakuums, über das man sich nicht oder nur unzulänglich beruhigen kann und das zu immer neuen und immer neu enttäuschenden Ersatz-Sinngebungen greifen heisst. Weil der Sin der Sinnfrage personal und geschichtlich ist, darum kann der Mensch sie nicht aus seinem Denken beantworten, darum ist Philosophie umso sauberer, je mehr sie auf ihre Weise im Fragen bleibt, aber nicht eine Antwort unternimmt. Darum

kann auch Theologie die Antwort nicht geben, als christliche Theologie abe an den Ort verweisen, an dem die Antwort so restlos und erfüllend gegeber worden ist, dass von daher erst die Frage nach dem Sinn ihren nicht meh abweisbaren Sinn bekommt. An der Sinnfrage entscheidet sich deshalb alles weil Gott sich dem Menschen zum Sinn seines Daseins gegeben hat. Weil Got sich so gegeben hat, darum ist das erste und letzte Wort der christlichen Theo logie, dass vom Menschen nicht abgesehen von Gottes Zuwendung, nicht ab gesehen von Jesus Christus gesprochen werden kann. Der Mensch abgesehe von Jesus Christus ist ein Gespenst. Darum gibt ein Wort *Pascals* das Kern problem und die zentrale Aufgabe theologischer Anthropologie an: »Nich allein erkennen wir Gott nur durch Jesus Christus, sondern wir erkennen auch uns selbst nur durch ihn. Ohne Jesus Christus wissen wir nicht, was unse Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind.«

RUDOLF HERMANN

Zum evangelischen Verständnis des „assensus“

Das Problem des assensus, d. h. der Zustimmung zur Wahrheit der christlichen Lehre, hat zu verschiedenen Zeiten ein verschiedenes Gesicht. In der Reformationszeit ging es mehr um den zentralen Heilsglauben, für den es heute — man kann das nur bedauern — auch in der Theologie, nicht zuletzt bei der theologischen Jugend, vielfach an Verständnis fehlt. Man meint, die Rechtfertigungslehre, die Lehre von der sola fides, sei mehr die Angelegenheit einer älteren Generation gewesen, während die Lehre von der Offenbarung, deren Gewicht allerdings sehr hoch geschätzt werden muss, oder auch das Problem der »Entmythologisierung«, ferner die reiche Thematik von der Kirche, einschliesslich ihrer Verfassungs- oder »Ordnungs«fragen oder auch die (schon von A. Ritschl sowie von Schleiermacher her bekannte) Zentrierung der Dogmatik (wozu nun auch die Ethik tritt) um die Christologie, und noch andere Leitpunkte, weithin das Feld der Theologie beherrschen. So wichtig nun in der Tat die der gegenwärtigen Diskussion und Literatur zugrunde liegenden theologischen loci sind, und so wenig sie uns in der theologischen Arbeit ja entschwinden dürfen, so darf doch die zentrale Heilslehre am wenigsten in den Hintergrund treten. Denn was ist der christliche Glaube anderes als das Bekenntnis zu der Botschaft von Gottes sündenvergebender Gnade in Christus, durch die er der vor ihm schuldig gewordenen Menschheit seine Gemeinschaft wieder erschliesst, ein Bekenntnis, das »allein durch den Glauben« persönlich bejaht und angeeignet werden kann.

In einer der wichtigsten Bekenntnisschriften der Reformation, in der Apologie der Augsburgischen Konfession, steht der Heilsglaube so stark im Vordergrund, und im Mittelpunkt zugleich, dass die These vom Unterschied der fiducia vom assensus, der fides specialis (even im Sinne des sola fide) von der fides generalis wichtiger ist, als eine rechte und volle Erfassung des Assensusproblems selbst. Friedrich Loofs konnte in seiner tief gehaltvollen und reifen Abhandlung »die Rechtfertigung nach den Lutherschen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches« (Studien und Kritiken 1922, S. 367ff) zeigen, dass die fides generalis in den Bekenntnisschriften zwar im allgemeinen vorausgesetzt sei, aber dass sie hier als das interessiere, was nicht genüge. Die fides specialis sei nicht »Weiterentwicklung der fides generalis, sondern sei der »otiosa« notitia, dem »uninteressierten Geltenlassen der Tatsächlichkeit der Glaubensobjekte« engegengesetzt. Das (nb. auch nicht geleugnete) Problem des rechten Verhältnisses von fides generalis und fides specialis (also ob das credere verum esse stets der fides specialis vorangehe oder bisweilen (bzw. im Vollsinne) erst mit ihr zusammenfalle, oder ihr erst nachfolge«, sei »in den Symbolen nicht berührt« (a. a. O. S. 311 f). Loofs bemerkt hierzu weiter, dass das auch kein Zufall sei. Wenn Melanchthon »noch

in den Loci von 1535« den assensus gar zu den bona opera, die doch dem Heils-
glauben »folgen«, rechnen könne (wofür Loofs Corpus Reformatorum 21, 43
anführt), so liege darin, dass der assensus nicht prinzipiell Voraussetzung de
fides specialis zu sein brauche.

Steht es so, oder annähernd so, in den lutherischen Bekenntnisschriften,
so ist nicht zu legnen, dass uns heute der assensus, wenn wir bei diesen alten
aus der Antike und dem Mittelalter überkommenen Ausdrücken für jetzt blei-
ben wollen (die notitia, auf die wir auch noch zu sprechen kommen, bedeute
zumeist eine Art Vorstufe des assensus), als Frage und Thema stärker beweg
Das ergibt sich aus der intensiven Bestreitung des christlichen Glaubens, ge
rade auch seiner Vorstellungswelt, wie von selbst. Wir wollen aber nun nicht
in eine apologetische Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Bestreitun
des christlichen Glaubens eintreten, sondern uns um ein theologisches Ver
ständnis des Assensusproblems selbst bemühen.

Die Neigung der evangelischen Theologie, dem assensus und seiner Not-
wendigkeit gegenüber Zurückhaltung zu bewahren, ist nicht unverständlich.
Die blosse fides historica genügt nicht, heisst es immer wieder bei Luther und
in den Bekenntnisschriften. Es kommt ihnen darauf an, dass wir die Geschich-
te, die zumal in den Evangelien berichtet wird, nach ihrem Ziel in Christus
und seinem Werk verstehen, und dass dieser Christus selber mein Heil ist
und ich ihn als solches ergreife. Nahe verwandt hiermit ist der andere Ge-
danke, dass wir den Glauben nicht zuerst als Autoritätsglauben ansehen und
im Gehorsam gegen die Kirche, die uns die credenda lehrhaft nahe bringt und
als wahr verbürgen will, mit willentlicher Zustimmung annehmen können.
Die autoritäre Auflage, die gerade vom Persönlichen absieht, kann nicht das
Portal zum Innerlichsten der fides specialis sein. Trotz solcher Verständlich-
keit protestantischer Zurückhaltung gegenüber dem assensus vor der fiducia
wird aber der unbefangene heutige Leser — und nicht erst er — daran Anstoss
nehmen, wenn er die so oder ähnlich vielfach wiederkehrende Wendung liest,
der Glaube sei «nicht nur« notitia historiae, sondern ... (vgl. Apol. IV, 48, 50
262. XII, 60 u. ö.). Gewiss nicht »nur«! Aber eben doch auch notitia, und nicht
blos notitia, sondern auch überzeugt sie von der Wahrheit dieser Historia
und auch anderer Lehren. Das ist eben die Haltung die damals einfacher oder
doch in stärkerem Masse geistiges Erbe gewesen sein mag als vielfach heute
und nicht erst seit heute.

Nun würde man gewiss das Problem des assensus über die Reformation
zurück bis weit in die Scholastik, in die Kirchenväter, ja in die Antike hinein
verfolgen können. Wenn etwa Clemens Alexandrinus als der erste gilt, »der
den Begriff des aristotelischen »Glaubens« und der stoischen »Zustimmung«
in seine Glaubenstheorie übernimmt,[1] so zeigt sich darin schon die alte Her-
kunft des Begriffs. Wenn ferner die stoische »Zustimmung« (synkatathesis),
zumal auf ethischem Gebiet, dem durch klare und deutliche Begriffe Erkann-
ten gilt, und als fester Grundsatz praktische Bedeutung für das Leben ge-
winnt,[2] so tritt das philosophisch-intellektuelle Element zutage, was zumindest
in der Geschichte des Assensusbegriffes, eben auch für das praktische Gebiet,
eine Rolle spielt. — Wenn weiterhin Gregor der Grosse verlangt,[3] dass der
freie Wille zunächst der gratia praeveniens zustimmen müsse, wenn dank der
»nachfolgenden Gnade« ein wirklich gutes Werk entstehen solle, und wenn
wir dazu bedenken, dass nach römischer Lehre zum Zustandekommen aktua-
ler, zumal schwerer, Sünde der consensus voluntatis nötig ist, so erhellt das

grosse Gewicht der Rolle, die die Zustimmung des *Willens* für die Lehre von der bekanntlich im Katholicismus immer in gewissen Masse erhalten bleibenden sittlicher Freiheit und von dem guten und bösen Handeln spielt. — Welche wichtigen Funktionen der Consensus-Begriff in der Heilslehre sowohl bei Augustin wie bei Luther ausübt, und wie dabei sowohl die Nähe wie die Ferne Luthers zu Augustin Gestalt gewinnt, habe ich in meiner Schrift »Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich« 1930 (S. 139—229) herauszuarbeiten gesucht. — Für Augustin darf aber zugleich daran erinnert werden, dass er kein credere kennen will, dem nicht ein Denken des Geglaubten, verbinde es sich auch noch so schnell (celerrime) mit der voluntas credendi, vorauf-gehe. Denn credere heisst: cum assensione cogitare[4]). Augustin will damit auch den Anfang des Glaubens Gott, und nicht dem Menschen, zumessen. Denn nach 2. Cor. 3, 5 sind wir nicht fähig, cogitare aliquid quasi ex nobismet ipsis sed sufficientia nostra ex Deo est.[5]) Aber das Prae des Denkens wird betont. Die cogitationes mögen jener voluntas credendi so schnell, will sagen so kurz vorauffliegen (antevolent), dass er (jener Wille) sie als gleichsam eng mit ihnen vereinigt begleitet (ut quasi conjunctissima comitatus), — dennoch ist es notwendig, dass alles, was geglaubt wird, praeveniente cogitatione credantur.

Wir sehen also, dass das Problem des assensus nicht nur weit zurückreicht, sondern auch selbst dort, wo es um den Glauben als Gottes- und nicht als Menschenwerk geht, mit entschieden positivem Interesse an der Sache behandelt werden konnte. Es wäre gewiss von Interesse dem weiter nachzugehen. Auch Melanchthon hat z. B. in seinen Loci später sich in das Gebiet vertieft, dort unter dem Thema notitia (worauf wir noch zu sprechen kommen). Wir wollen aber jetzt zu dem von uns Späteren empfundenen Fehlen einer zureichenden Definition des Verhältnisses von assensus und fiducia in der Apologie zurückkehren, die das klassische Dokument der angegebenen Thematik für uns bleibt.

Eine eingehende Untersuchung dieser Lehre der Apologie müsste u. a. besonders das, wohl erschöpfende, Material heranziehen, das Hans Engelland in seinem Buch »Melanchthon, Glauben und Handeln« München 1931 übersichtlich zusammengestellt und in sehr beachtlicher Weise besprochen hat (ebd. S. 120—124, 346—359). Ebenso wäre auf Otto Ritschl's »Dogmengeschichte des Protestantismus« Bd. II, S. 295ff — um nur diese beiden Werke zu nennen — einzugehen. Da es uns aber um unsere eigene Stellungnahme zum Assensusproblem zu tun ist, kommen wir auf beide Werke hier nur mehr unter dem Gesichtspunkt zu sprechen, welche Beiträge sie uns für unsere Frage darbieten.

Zunächst ist von beiden zu sagen, dass sie bei Melanchthon eine Verteilung von assensus und fiducia auf Intellekt und Willen stark unterstreichen. Sonst aber haben beide Forscher ein unterschiedliches Ziel. Engelland deutet, wenngleich mehr im Sinne einer, immerhin nicht unzuversichtlichen Frage an Melanchthon auf einen szs. vor und über den psychologischen Vermögen, Intellekt (Verstand) und Wille (effektives Vermögen) anzusetzenden Tatbestand, auf ein »hinterpsychologisches« *Sein* mit Christus, bzw. mit Gott (Vgl. Der Glaube »ist« Gerechtigkeit, das justum *esse* des Glaubenden). Greifbar und deutlicher hervortrete bei Melanchthon freilich die psychologische Betrachtung, die sich als solche eben in die »kognitive« (assentiri) und in die »affektive« (fiducia) Funktion zerlegte. — Wem das nicht als in der Akzentierung

durchgehend zutreffend erscheint, wie dem Verfasser dieses Aufsatzes, de stellt dann aber nicht ungern fest, dass Engelland gegen Ende darauf hinaus kommt — allerding steht das in dem Teil über den Melanchthon nach 1532 — dass das »kognitive« und das »affektive« Element »ganz eng« zusammengehö ren. »Sie sind nicht innerlich trennbar, sondern greifen ineinander über.« (ibd S. 355).

Das meinen wir auch und fassen Melanchthons Betonung des Willens be der fiducia mehr von seiner Frontstellung gegen die römische These her auf die fides gehöre zum Intellekt, als von einem Interesse, die Lehre von de Glaubensgerechtigkeit auf ein psychologisches Schema abzubilden. — Ein andere Frage ist es natürlich, ob der assensus und die notitia dabei ganz zu ihrem Rechte kommen. — Aber gerade ein Satz der Apologie wie der über di fides im § 183 des Abschnitts: De dilectione et impletione legis wird sowoh von Engelland (S. 123) wie schon von O. Ritschl (II 297) als Beleg für eben jene Abbildung der Gerechtigkeit auf das zweiteilige Schema von Denken und Wollen angesehen. Und er kann doch u. E. nicht weniger als Beleg gerade dafür angesehen werden, dass sich die den Glauben kennzeichnenden Termin eben nicht sauber auf psychologische Vermögen verteilen lassen. Melanchthon nennt einen gegnerischen Einwand, laut dem die Gerechtigkeit nicht Sache des Glaubens sein könne, weil sie Sache des Willens und der Glaube Sache des Intellekts sei, ein Sophisma. Denn man spreche dort ja auch selber von einem durch den Willen bestimmten assensus. Aber Melanchthon meint »klarer« reden zu können, als es durch diesen Hinweis auf das Willensmoment im Intellekt (nb. dem Worte Gottes zuzustimmen) geschehe. Er stellt die fides den terrores peccati et mortis gegenüber, sucht also nicht zuerst nach dem psychologischen Ort der fides und erinnert daran, dass es sich in jenen terrores nicht etwa um blosse intellektuelle Gedanken (cogitationes) sondern auch um horribiles motus voluntatis fugientis iudicium Dei handele, also um den Willen, der vor dem Gericht Gottes fliehe und um die furchtbare Bewegtheit dieses Willens. Dem entsprechend ist nach Melanchthon die fides nicht bloss eine notitia in intellectu, sondern auch das willensmässige Vertrauen (fiducia in voluntate). Es bestehe im velle et accipere dessen, was in der Verheissung dargeboten wird (offertur), nämlich der reconciliatio und der remissio peccatorum. Das kann man u. E. folgendermassen paraphrasieren: Wenn schon etwas in der Heilslehre mit dem Gebiete des Willens zu tun hat, dann ist das der Glaube. Man muss ihn nur richtig, d. h. als Ergreifen der rettenden Hand in tiefer Not, verstehen und nicht in erster Linie als eine Welt von Vorstellungen. Das Moment der grösseren Klarheit (nos clarius dicimus), was Melanchthon in Anspruch nimmt, kann sich eigentlich nur auf das Mittel einer inhaltlichen Beschreibung des Vorgangs der sich zwischen mors-terrores einerseits, promissio-velle et accipere anderseits, also zwischen Gott und Mensch abspielt, beziehen.[6]) Ein Angriff von daher also, dass die fides in intellectu sei und deshalb nicht die mit der voluntas zusammenhängende Gerechtigkeit tragen könne, ist zum Scheitern verurteilt.

Wenn nun O. Ritschl sich nicht zuletzt auf diese Stelle beruft (a. a. O. S. 297), um den Satz aufzustellen, »dass die notitia im allgemeinen als eine Leistung des Verstandes, die fiducia als eine solche des Willens charakterisiert zu werden pflegt, während die assensio bald dem einen, bald dem anderen zugeschrieben wird«, so mag zwar das letztere der Fall sein, aber es scheint uns die eigentliche Absicht des Satzes nicht gewürdigt zu sein. Zumal wenn

wir aus § 185 noch die Bemerkung hinzunehmen, dass die Gerechtigkeit, von der in philosophia oder in foro die Rede ist, certe est in voluntate, so scheinen uns sowohl die terrores als horribiles motus voluntatis, wie auch die fiducia in voluntate mit ihrem velle et accipere der promissio, beide also nicht eigentlich an dem psychologischen Begriff voluntas, wie er den anderen des intellectus gegenübergestellt ist, ausgerichtet zu sein, sondern eher den Glauben als etwas den ganzen Menschen Erfassendes hinstellen zu wollen. Und das non tantum notitia in intellectu ist schwerlich an der rechten Unterbringung der notitia bei dem zuständigen Vermögen des intellectus interessiert, sondern — wiewohl die notitia nicht einfach entwertet werden soll — an dem Widerspruch gegen die unzureichende Verteilung der fides auf den Intellekt und der iustitia auf den Willen.[7])

Aber nun soll also die notitia nicht entwertet werden. Und zwar deshalb nicht, weil sie so tief in die zentrale Heilslehre hineinreichen kann wie in dem bekannten Satz: »Quid est autem notitia Christi nisi nosse beneficia Christi, promissiones, quas per evangelium sparsit in dundum (Apol. V., 101[8]), sondern auch im Sinne der professio dogmatum. O. Ritschl schreibt dazu (ebd. S. 301), sie habe gewiss an sich noch »keinen Heilswert«, aber »sie ist als die Erfüllung des göttlichen Gebotes einmal selbst ein gutes Werk, zugleich aber auch conditio sine qua non der Zustimmung- und Vertrauensleistungen, da ohne sie auch nicht der rechte Gott gedacht würde«, wozu C. R. 24, 425 zitiert wird: »Deus ... sic vult agnosci, sicut ipse se patefecit, sic vult coli et vult invocari et non aliter«.

Damit ist dem bei Albrecht Ritschl und in seiner Schule vielfach sonst üblich gewesenen Bestreben, ein (mit K. Thiemer[9]) zu reden) »zweites Wissen der Historien« — neben dem ganz unzureichenden, das »auch die Teufel und Gottlosen« haben — in die fiducia »als Bestandteil eingeschlossen« anzunehmen, ein doch wohl notwendiges Korrektiv zuteil geworden. Thieme, der seinerseits A. Ritschl beipflichtet, zitiert aus dessen Schrift »Fides implicita« noch in Sachen des Geschichtsglaubens die Abwehrbestimmung, der sei »nicht etwas in seiner Art Selbständiges«. (ebd. Anm. 2) — Gewiss, darin liegt eine Wahrheit. Man kann in der Tat die biblische Heilsgeschichte nicht einfach einem historischen Referat ausliefern, noch wird man den Glauben an jenes wunderbare Geschehen, wenn anders man es nicht laut Apologie — worauf wieder Thieme (S. 22) grössten Wert legt — mit der causa finalis, der remissio peccatorum (IV. 51) durch Gott in Christus, zu verbinden weiss, nicht viel anders festhalten können, als wie man an liebgewordenen Erzählungen festhält, — was nun freilich nicht nichts ist, aber auch nicht etwas »in seiner Art Selbständiges«. Ähnliches gilt von der professio dogmatum (s. o.), die natürlich vielfach zu einem blossen Mitmachertum entstellt werden kann.

Gleichwohl ist O. Ritschl's Hinweis auf die profesio dogmatum als eine conditio sine qua non ein besinnliches Korrektiv, und wir sagten soeben schon, dass auch das Festhalten an liebgewordenen Berichten und Erzählungen nicht einfach nichts ist. Ob das etwas mit einem positiven Sinn von assensus zu tun nat, mag sich herausstellen, wenn wir im Folgenden solchen positiven Sinn noch nachgehen. Er nimmt freilich nicht bei dem zuletzt Erwähnten seinen Ansatz.

Gewiss können wir assensus und fiducia nicht einfach auseinanderreissen. Es hat zwar weithin assensus gegeben ohne dass die fiducia in gleichem Masse oder Umfange Allgemeingut war, besonders da, wo die Religion Gewohnheit

war oder ist, nicht minder irgendwie wohl fast immer dort, wo man schon a Kind in die religiöse Gemeinschaft hineingeboren wird. Aber wo es so gut w gar nicht mehr zum Innewerden des Tua res agitur und zur fiducia käm würde der assensus sowohl im Grossen wie bei dem Einzelnen zum Absterbe kommen. Anderseits wäre eine fiducia für sich, die nicht wüsste, auf wen s eigentlich traut, bzw. wenn sie Christus im wesentlichen nur als Vorbild od auch als Typus verstünde, in Gefahr, im blossen Menschentum stecken z bleiben. Dann gäbe es kaum das Problem eines assensus zu göttlichen Dinge Aber wir haben es in der fiducia mit Gott zu tun, und das bedeutet imme auch Aussagen über Himmel und Erde, aufgrund deren Christus und sei Werk auch recht zu verstehen ist; sie sind nicht lediglich aus ihm erst ab leitbar.

Ein weiterer Ansatz! Wenn wir vorher sagen mussten, dass assensus un fiducia nicht einfach auseinander dividierbar sind und gleichsam organisc zusammengehören, so dürfen wir das Bild vom Organischen nun in andere Richtung noch ein Stück weiterführen. Im organischen Leben ist bei aller Zu *vor* Blatt, Blüte und Frucht. Wohl kommt aus dieser wieder der Same, der da sammengehörigkeit der Teile doch die Wurzel, (nicht erst zu reden vom Boden neue Wurzeln entwickelt. Setzen wir aber Blatt, Blüte und Frucht als eine A Zusichselber Kommen der Pflanze, so liegt die Wurzel immer vorauf.

Wir wenden dies Bild auf den Glauben selber an, und zwar auf sein Ver hältnis zu dem Gott der Bibel. So kommen wir zu einem Verständnis des as sensus. Gott hat das Seine getan. Er *hat* gehandelt und geredet. Das liegt unse rem Eingehen darauf (oder Nichteingehen) *vorauf*. Sich davon bestimmen z lassen ist die Funktion des assensus.[10]) Gott hat nicht geschwiegen und sic nicht in einer Sphäre der Unzugänglichkeit gehalten.

Das sagen wir nicht in Anerkennung der Autorität der Kirche, die da lehre, sondern unter dem Eindruck der überzeugenden Kraft des Inhalts, de die Bibel uns erschliesst. Dies gewiss dank dem Glauben und Zeugnis der Kir che,[11]) die aber rechtschaffenerweise auf die Menschheitsbedeutung der Bibe und er mag *vor* einer bewussten fiducia liegen. Das hängt damit zusammen zieht uns in ihren Bann. Wir kommen von ihr nicht los. Das ist der assensus und er mag *vor* einer bewussten fiducia liegen. Das hängt damit zusammen dass es der Bibel nicht bloss um den Typus des Juden oder des Urchristen sondern um das Menschentum und die Menschheit vor Gott geht.[12]) Eie ist auch nicht bloss gottesdienstliches Predigtbuch, sondern will nicht minder gele sen sein und hat nicht zuletzt gar als »Volksbuch« (Kähler a. a. O.) ihre grosse Bedeutung gehabt[13]) und diese Bedeutung hoffentlich noch nicht auf imme verloren. Der *universalgeschichtliche* Gesichtspunkt tritt hinzu. Denn die Bibe ist Kunde von Gott als dem Schöpfer und Herrn über Anfang und Ende alles zeitlichen Seins, und von den Menschen als zur Gemeinschaft mit ihm berufen Sie beginnt mit dem Menschentum überhaupt und stellt dann ein erwähltes Volk mitten in es hinein. Das Menschentum überhaupt verschwindet nicht sondern bildet überall den weltgeschichtlichen Hintergrund oder auch die weltgeschichtliche Bühne. Das Volk scheitert aber an seiner Menschheitsaufgabe und wird durch eben die (missionierte) Menschheit abgelöst. Dies aber geschieht durch den von oben gekommenen Sohn des Gottes und Herrn aller Welt, der ihr, und schliesslich auch seinem Volk, das ihn verstiess, die Erlösung von Schuld, Not und Tod bringt.

Dies Geschehen zwischen Anfang und Ende der Erdenzeit, wie es die Bibel kündet — aber auch der Tatbestand, dass wir selber in es hineingestellt sind — ist es, was uns aufmerken lässt, wie es das schon seit Jahrtausenden getan hat und uns nicht loslässt.

Das ist die geistige Welt, in der der assensus entsteht. In ihm schliesst sich unter dem Wirken des Schöpfers sowie des Erlösers und Herrn selber, also dank dem Heiligen Geist, die fiducia an, in der wir das Heil als gerade auch uns geltend ergreifen dürfen.

■

Nachträglich möchte ich noch, mehr in Form einer kurzen Notiz, eine spätere Äusserung Melanchthons zur Sache bringen. In den Jahren 1552/53 hat er an seine Loci noch Definitionen von in der Kirche gebräuchlichen Begriffen als Anhang gehängt. Vgl. jetzt: Mel's Werke in Auswahl. II. 2. 1953. S. 781. Schlägt man die Worte notitia und fides in den »Definitionen« auf, so fällt das stark gewachsene Interesse an der notitia und *das ausgeprägte simul* der fides mit ihr und dem assensus auf. Geblieben ist aber die klare Ablehnung blossen Geschichtsglaubens als jener mutila fides. Die Kenntnis der Geschichte und die Zustimmung zu ihr könne die Zustimmung zu der »mir geltenden göttlichen Verheissung« (assentiri promissioni divinae ad se perinenti) nicht ersetzen).

Der psychologische Grundriss scheint zwar eine Rolle zu spielen, da es sich bei dem simul um Funktionen aus dem Vermögen des Denkens (potentia cogitans) wie des Willens handelt. Aus ersterem stammen notitia und assensus, aus letzterem die fiducia, und der rechtfertigende Glaube bei Paulus soll beide »zugleich« (simul) umfassen (comprehendere). — Aber wenn schon diese Gleichzeitigkeit besteht und notitia-assensus und fiducia anscheinend ranggleich sind, so dürfte für das Geschehen selbst die Herkunft aus dem Vermögen weniger wichtig sein. Wichtiger ist eher die unleugbare Richtung der fides aufs Objekt. Von der *fiducia* aus gesehen — wir kommen alsbald auch auf die Sicht von der notitia her — ist dann der Glaube ein motus in corde et voluntate, quo (sc. motu) in objecti apprehensa acquiescimus (d. h. doch in dem vom cogitare erfassten Objekt).

Erst recht ist diese Richtung auf das Objekt zu konstatieren, wenn wir die fides von der notitia her ins Auge fassen. Schon unter dem Stichwort fides stimmt Melanchthon den Veteres zu, wenn sie die fides als virtus apprehensiva bezeichnen. Das ist hier wohl etwa mit »Kraft des Begreifens« zu übersetzen. Denn die fides format imagines intuens objectum. Sie richtet sich also aufs Objekt und gestaltet bildhafte Vorstellungen. — Damit kann nichts andres als die notitia und ihr Fungieren gemeint sein. Denn unter dem Stichwort notitia ist zu lesen, dass er unter notitiae »Aktionen der Verstandes (mens) und Gehirns[14]) versteht, durch die Vorstellungen (imagines) formiert werden. Diese sind ein »Licht, dank dessen (quo) die Dinge gezeigt werden (oder sich zeigen? monstrantur)«. Als Beispiel gilt: Caesar denkt an den fernen Pompeius, und eben durch diese cogitatio gestaltet er dessen Bild.

Melanchthon bewundert diese Vorstellungskraft des Denkens, deren Wie wir wohl erst in der Ewigkeit verstehen würden, als ein mirandum opus Dei in hominibus. Ja, er sieht auch ein christologisches Geheimnis in ihr. Der Sohn Gottes sei ja auch das Bild des ewigen Vaters — dies Bild durch den Gedanken

überhaupt für die Psychologie vgl. Peter Petersen, Geschichte der Aristotelisch Philosophie im Protestantischen Deutschland. Leipzig. 1921. S. 80 u. 82.
erzeugt (cogitatione genita) —. Und damit wir dies aliquo modo denken kö nen, ist uns laut Melanchthon die formatio imaginum eingestiftet (indita).

So fern uns diese von Melanchthon vorgetragenen Gedanken auch liegi mögen, so zeigen sie doch — mag sein eine Neigung zur Fassung des Glaube als Erkenntnis, — jedenfalls aber einen ausgeprägten Sinn für den göttlich Auftrag des Erkennens; fast könnte man sagen: für ihre Weihe von Gott h Denn cogitatione hat Gott sein eigenes Ebenbild erzeugt. Also soll auch d Mensch bildgerecht die Dinge erkennen. — Schliesslich zeigen diese — nb. u fremd bleibenden — Gedanken, dass notitia und assensus, obwohl sie für si den Glauben nicht ausfüllen können, ihr Recht in Glaubensdingen verlange mag auch ihr Verhältnis zum zentralen Heilsglauben sich jederzeit als Au gabe neu stellen.

■

[1]) Vgl. Deutsche Literaturzeitung 1958, Nr. 12. Sp. 1046. Rezension über H. A. Wo son, The Philosophy of the Church Fathers.

[2]) Vgl. Ottmar Dittrich. Geschichte der Ethik. Bd. 2. S. 24, Leipzig 1926.

[3]) Vgl. ebd. S. 237.

[4]) De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium Kap. II. V dazu F. Loofts. Leitfaden z. Studium d. Dogmengeschichte 1906. S. 391. Anm. 5.

[5]) In einer vor dem Abschluss stehenden Berliner Dissertation über den Begr des Necessarium ad salutem in der Scholastik und im Vorblick auf Luther geht R. M. diesem cogitare bei Besprechung von Petrus Lombardus nach.

[6]) Es ist dankenswert, dass Engelland für die Deutung des Glaubens das Gesc hen im *Gewissen* stark unterstreicht. — Das bedeutet gerade im Sinne der Intentio von Engelland keine Einschliessung ins Innermenschliche.

[7]) Der scho nerwöhnten Lehre auf der Gegenseite, dass auch die fides als assens von einer Bestimmung des Intellektes durch den Willen getragen sei (ebd. § 183), ste Melanchthon um deswillen kühl gegenüber, weil es sich ihm nicht um das Verhält zweier Vermögen handelt, die, sei es von Natur, sei es übernatürlich geleitet, zusa menwirken, sondern um die Person dem persönlichen Gott gegenüber, der in Chris uns ganz nahe tritt.

[8]) Noch tiefer reicht das, ebenso wie das vorige, (a.a. O. 296?) von O. Ritsc unterstrichene, den assensus betreffende, Wort aus C. R. 13, 1340 u. ö.: Fides asse tiens promissioni est vera fiducia misericordiae in die Heilslehre hinein.

[9]) »Die Augsburgische Confession« 1930, S. 61f. »zweierlei Geschichtsglaube«.

[10]) Von hier aus, von der Richtung her auf Vergangenheit, die von dem ewig Gott selber belegt und ausgezeichnet ist, ist K. Barths (K. D. IV. 1. 1953. S. 840) Ansa des Assensusproblems zu würdigen. Der assensus, so meint er, bedeute die »Bestätigu einer schon geschehenen Veränderung: eben der Veränderung der ganzen menschlich Situation, die im Tode Jesu Christi geschehen, in einer Auferstehung offenbart u deren Zeuge die christliche Gemeinde ist«. - Freilich können wir Barth in sein Forderung, alles in der Theologie um die Christologie zu konzentrieren, und in seine Ausgangnehmen vom Begriff des »Anerkennens« nicht folgen.

[11]) Wir können sie, bzw. die Gemeinde Christi, aber nicht, weil seinen »Leib«, n Barth (a. a. O. 848) seine »irdisch-geschichtliche Existenzform« nennen. Sie würde da an seiner Gottheit teilhaben und wäre, was sie eben doch nicht ist, die Fortsetzung d Inkarnation-Übrigens spricht unter dem Thema des assensus auch Barth, allerdings i Blick auf ein »gehorsames Fürwahrhalten«, von der Verkündigung der Kirche »in d Schule der Bibel« (850).

[12]) Vgl. M. Kähler. »Die Bibel das Buch der Menschheit« 1904 in Dogmatische Zei fragen 2. 1. 1907. S. 219 ff, besonders S. 233 ff. Vgl. u. a. den Satz: »*Nur Israel* unter d alten Völkern kennt einen geschichtlichen lebendigen Universalismus des Mensche tums. Und mit der Predigt von dem Messios der Juden geht die Bekundung der Einh aller Menschen hinaus in die Völkerwelt«. 234.

[13]) Goethe sprach von ihr u. a. als vom »Weltspiegel«.

[14]) Zu Melanchthons Würdigung der Bedeutung des Gehirns und der Physiolog

ERICH HERTZSCH

Zum Problem der politischen Predigt

Politik gehört nicht auf die Kanzel! Politische Prediger missbrauchen ihr Amt!« Diese Sätze sind für viele Pfarrer und für unzählige Gemeindeglieder so selbstverständlich, dass sie es gar nicht für notwendig halten, die Richtigkeit nachzuprüfen. Es soll im Folgenden versucht werden, eine solche Nachprüfung vorzunehmen.

1. In Art. XIV der Confessio Augustana wird bekanntlich »de ordine ecclesiastica« gelehrt, dass niemand in der Kirche *öffentlich* predigen (publice docere) darf, wenn er nicht ordnungsgemäss dazu berufen ist (nisi rite vocatus). Aus diesem Artikel geht klar hervor, dass die geordnete Predigt der Kirche eine *öffentliche* Predigt sein soll. Auch katholische Theologen wissen, dass der »äussere gemeinsame, geregelte Kult« »cultus publicus« ist und dass der cultus publicus »traditionell Liturgie genannt wird«, weil »Leiturgia« ursprünglich bei den griechischen Klassikern »eine im Interesse des Volkes übernommene öffentliche Leistung« bedeutet.[1]) Nach evangelischer Anschauung ist aber die Predigt des Evangelius das Haupt- und Herzstück aller Liturgie! Auch Jesu Wort: »Was euch gesagt wird in das Ohr, das predigt auf den Dächern« (Matth 10, 27) beweist, dass die Predigt der Apostel von Anfang an öffentliche Predigt war, die sich an alle wendet, denn »Gott will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1. Tim 2, 4). Selbst in den Zeiten strengster Arkandisziplin, als Taufe und Herrenmahl hinter verschlossenen Türen gefeiert wurden, ist der öffentliche Charakter der Predigt niemals in Frage gestellt worden; nicht nur Katechumenen und exkommunizierte Büsser, sondern auch Ungläubliche und Feinde der Kirche konnten sie hören. Jede Wirksamkeit aber, die in aller Öffentlichkeit vor sich geht, hat *politischen* Charakter. Wer in der Öffentlichkeit wirkt, übernimmt damit, ob er es will oder nicht, *politische* Verantwortung.

2. Die Predigt der Propheten und der Apostel, ja die Predigt Jesu selbst ist, vor allen von Aussenstehenden und Gegnern, als politische Predigt angesehen und beurteilt worden. Die Berechtigung dieses Urteils leuchtet jedem ein bei der Verkündigung der Propheten, die zu den gesellschaftlich-wirtschaftlichen Problemen ihres Volkes Stellung genommen und bei politischen Ereignissen entschieden Partei ergriffen haben; und die taten sie nicht als Privatleute im unverbindlichen Gespräch, sondern als Gottes Boten, in Gottes Namen, unter Berufung auf göttliche Offenbarung und Weisung. Deshalb konnte es geschehen, dass ein Prophet wie Amos als politisch unerwünschter Ausländer des Landes verwiesen oder wie Jeremias als Hoch- und Landesverräter verfolgt wurde. Liegen die Dinge bei Jesus und den Aposteln wesentlich anders? Auch Jesus wurde beschuldigt, dass er nicht nur ein Gottesläste-

rer, sondern auch ein Aufrührer sei; und die Christenverfolgungen der erste Jahrhunderte wurden mit politischen Argumenten begründet: weil die Chr sten das Evangelium predigen, sind sie in den Augen der römischen Obrigke Staatsfeinde.

3. Die grossen Prediger der Kirche haben sich niemals darauf beschränk nur private Angelegenheiten und nur persönliche Probleme des Einzelmen schen in ihren Predigten zu behandeln. Sie hielten sich für verpflichtet, übe Fragen des öffentlichen Lebens ihre Meinung sehr deutlich zu sagen: Chryso stomos hielt bei den politischen Unruhen in Antiochien seine Säulen-Hom lien[2]) wie Luther nach den Unruhen in Wittenberg seine Invokavit-Predig ten[3]) mit der Absicht, auf die politischen Verhältnisse einzuwirken. Hus un Savonarola erregten durch ihre Predigten politischen Anstoss wie Müntz und Karlstadt. Wenn in unsrer Zeit Männer wie Ch. Blumhardt und Herman Kutter, Leonhard Ragaz und Emil Fuchs der bürgerlichen Gesellschaft da Unrecht vorgehalten haben, das an den Proletariern geschehen war, so habe sie nichts andres getan als das, was Amos und Jesaja taten.[4])

4. Die meisten Pastoren, die sich für unpolitische Prediger halten, predige tatsächlich viel politischer, viel parteiischer, als sie wissen. Es fällt dies in de Gemeinde nur deshalb nicht auf, weil sie die politische Ansicht derer vertre ten, die unter der Kanzel sitzen. So hat z. B. Bruno Doehring 1914 unter der Titel »Ein' feste Burg« eine Predigtsammlung in zwei Prachtbänden heraus gegeben, in der Bezzel, Dibelius, Dryander, Ihmels und viele andere damal sehr berühmte Prediger vertreten sind. Heute wird jeder Leser erschrocken je entsetzt sein, wie von diesen Predigern die Kanzeln zu politischer Propa ganda benutzt und Worte der Heiligen Schrift missbraucht worden sind. Da mals nahm so gut wie niemand Anstoss, weil die politische Überzeugung de Prediger auch die der Gemeindeglieder war. Anstoss an ihrem Pfarrer nimm die Gemeinde erst dann, wenn er im Namen Gottes die herrschende Anschau ung kritisiert, wenn z. B. ein Pastor in Nordamerika oder Südafrika die Tren nung zwischen Schwarz und Weis, die *apartheit* als unbrüderlich, ungerecht und unchristlich brandmarkt.

5. Es ist selbstverständlich möglich, dass ein Pfarrer wirklich unpolitisch predigt, d. h. dass er sich bewusst und konsequent darauf beschränkt, nu uber »Gott und die Seele« zu predigen, nur Probleme des ganz intimen und persönlichen Lebensbereichs zu behandeln. Aber ist eine Kirche, die sich frei willig ins Ghetto zurückzieht, die sich von aller Verantwortung für das ganze Volk und die ganze Welt dispensiert, noch eine Kirche Christi?! Und fangen nicht schon bei Ehefragen und Erziehungsnöten die hochpolitischen Probleme an?! Hat man nicht mit Recht der Kirche einen *Vorwurf* daraus gemacht, dass sich ihre Prediger zu wenig der Not der Erniedrigten und Beleidigten, der Armen und Elenden angenommen und damit ihre Pflicht versäumt haben?! Der Bruderrat der EKD übt notwendige Kritik an der »unpolitischen« Predigt vieler Pastoren, wenn er (1947) in dem »Wort zum politischen Weg unsres Volkes«) sagt: »Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäss dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen«.

Wir fassen zusammen: Es lässt sich nicht scheiden zwischen politischer Predigt, die dem Pfarrer untersagt, und unpolitischer Predigt, die ihm aufgetragen sei. Da der öffentliche und damit der politische Charakter der rechten christlichen Predigt feststeht, ist viel mehr zu fragen, welchen Inhalt die

öffentliche, sich an alle wendende Predigt der Kirche auf Grund der Heiligen Schrift haben muss. Der Beantwortung dieser Frage wenden wir uns nun zu.

1. Die Kirche Jesu Christi verkündigt und bezeugt die Gnade Gottes, die in dem Gekreuzigten und Auferstandenen zu uns Sündern gekommen ist. Das ist ihr Auftrag. Darum kann *der* Inhalt jeder rechten Predigt nur das Evangelium sein. Auch in jeder politischen Predigt kann nichts andres gesagt werden als dies, dass (nach 1. Joh 5, 19b) »die Welt im Argen liegt«, dass aber Gott diese arge Welt »also geliebt hat, dass Er für sie Seinen eingebornen Sohn gab«, denn Er will diese Welt nicht richten und vernichten, sondern begnadigen und erretten (Joh 3, 16f).

2. Deshalb kann und darf es nicht die Aufgabe der Predigt sein, über die böse gottlose Welt zu schelten und zu lamentieren; denn biblisch sehr schlecht fundiert sind die Predigten, die diejenigen verurteilen, die gar nicht in der Kirche sind, und die dadurch die Predigthörer in ihren Vorurteilen und in ihrer Selbstgerechtigkeit bestärken. Wenn der Prediger im Namen Gottes zur Busse und Umkehr aufruft, so muss er daran erinnern, dass »es Zeit ist, dass anfange das Gericht an dem Hause Gottes« (1. Petr 4, 17). Wenn jemand in der Predigt zu schelten und anzuklagen ist, so sind wir es, wir, die lauen und trägen Glieder der Gemeinde, weil wir »nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben« und weil wir dadurch politische Fehlentwicklungen und Fehlentscheidungen mit verschuldet haben.[5]) In der Predigt muss es um des Evangeliums von Gottes Gnade willen klar gesagt werden, dass »wir in die Irre gegangen sind, als wir meinten, eine Front der Guten gegen die Bösen, des Lichtes gegen die Finsternis ... im politischen Leben und mit politischen Mitteln bilden zu müssen. Damit haben wir das freie Angebot der Gnade Gottes an alle durch eine (falsche!) politische, soziale, weltanschauliche Frontenbildung verfälscht«.[6]) Es must verkündigt und bezeugt werden, dass wir schuldig geworden sind, weil wir »vorbeigegangen« sind an dem, der ausgeplündert an unserem Wege lag (Luk 10, 31f), weil wir »vorbeigegangen« sind an dem, der von Brosamen sich nähren musste, die von unseren Tische fielen, während wir herrlich und in Freuden lebten (Luk 16, 21! Hier ist vor allem zu denken an unsere hungernden »farbigen« Brüder in Afrika und Asien).

3. Wir sind das Evangelium *allen* schuldig, nicht nur der »treuen Kirchgängern«, sondern auch den »kirchlichen Randsiedlern«, nicht nur den konservativen Einzelbauern, sondern auch den fortschrittlichen Genossenschaftsbauern, nicht nur den kleinbürgerlichen Handwerkern, sondern auch den klassenbewussten Arbeitern in den grossen Betrieben, nicht nur den Diakonissen, sondern auch den Volkspolizisten (1. Kor 9, 16—23!). »Es ist eine der verhängnisvollsten Tatsachen der modernen Geschichte, dass die Menschen der Arbeiterklasse, einschliesslich der Kleinbauern, oft zu der Überzeugung kamen, die Kirchen ständen gegen sie oder seien an ihrer Not uninteressiert«, so heisst es in dem Bericht der IV. Sektion der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam (1948).

4. Die Predigt muss unüberhörbar deutlich machen, dass für Jesu Jünger als Anweisung zum Handeln nur der Grundsatz des Apostels Paulus (Röm 12, 21) in Frage kommen kann: »Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.« Nachfolger Christi können und dürfen nicht Gleiches mit Gleichem vergelten. Bedrängung, Verleumdung, Zurücksetzung können und dürfen sie nur mit Hilfsbereitschaft, Wahrheitsliebe, Entgegen-

kommen beantworten. »Bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen«, so muss Jesus durch des Predigers Mund zu der Gemeinde sprechen.

5. Es ist zweifellos ausserordentlich schwierig und gefährlich und für den einzelnen Prediger nicht ratsam, zu komplizierten, ungeklärten politischen Problemen voreilig Stellung zu nehmen. Hier haben die Synoden ihre grosse Aufgabe: *sie* sollen dem Prediger den Dienst tun, dass sie in gemeinsamer brüderlicher Beratung klären, was die Kirche Jesu Christi, an Gottes Wort gebunden, auf die brennenden Fragen der Zeit zu antworten hat. Die Weltkirchenkonferenzen von Stockholm (1925) über Amsterdam (1948) bis Evanston (1954) haben sich bemüht, solche Antworten zu finden, die dem Prediger die Möglichkeit geben, das rechte Wort zur rechten Zeit zu finden. Wenn z. B. in Amsterdam die Weltkirchenkonferenz den Satz gut geheissen hat: »Die Rolle, die der Krieg im heutigen internationalen Leben spielt, ist Sünde wider Gott und eine Entwürdigung des Menschen«,[7]) dann soll und darf der Prediger diesen Satz von der Kanzel als kirchliche Richtlinie und Weisung vertreten, ohne falsche Rücksicht auf die, die andrer Meinung sind. Wenn der Weltkirchenrat die Herstellung und Erprobung von Kernwaffen (von der Anwendung ganz zu schweigen!) als unverantwortbar bezeichnet und die Vernichtung aller Massenvernichtungsmittel gefordert hat,[8]) dann darf und soll der Prediger alle seine Gemeindeglieder aufrufen, sich an dem »Kampf gegen den Atomtod« tatkräftig zu beteiligen. Es könnte allerdings auch so sein, dass die offiziellen Synoden und Konzilien allzulange zögern und klaren Entscheidungen ausweichen. Dann kann die Lage eintreten, dass ein einzelner Prediger es im Namen Gottes wagen muss, voranzugehen und die toten Gewissen zu wecken, wie es Luther tat, als er seine fünfundneunzig Thesen an die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg Anschlag und seine Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« veröffentlichte.

[1]) Ludw. Eisenhofer, Grundriss der Liturgik des römischen Ritus, 5. 1950, S. 2.
[2]) Die 21 Homilien »über die Bildsäulen« findet man bei Migne SG 49, 15. Sie wurden gehalten im Febr. 387.
[3]) WA X/III 1—64.
[4]) Amos 2, 6—8; 3, 10, 15; 4,1; 5, 7—12. Jes. 1, 15—17; 21—23 u. ö.
[5]) Stuttgarter Erklärung des Rats der EKD v. 19. Okt. 1945.
[6]) Das (Darmstädter) Wort des Bruderrats der EKD These 4.
[7]) Bericht der IV. Sektion: »Die Kirche und die internationale Unordnung« Abschnitt I.
[8]) H. Grüber und G. Brenneke, Christus — die Hoffnung der Welt, ein Bericht über die zweite Weltkirchenkonferenz Evanston August 1954. S. 218. Bericht der Sektion »Christ und Weltpolitik«: »Eine internationale Ordnung für Wahrheit und Frieden würde fordern: 1. Die Ausmerzung und das Verbot von Atom- und Wasserstoffwaffen nebst allen andern Waffen der Massenvernichtung . . .«

JOHANNES LEIPOLDT

Die Ablösung des frühen Christentums vom Judentume

Die Heimat des Christentums, äusserlich gesprochen, ist das Judentum und das jüdische Land. Aber am Eingang der christlichen Entwickelung steht eine zwiefache Ablösung vom Judentume. Das Christentum nimmt einen anderen Weg, als die übrigen Religionen des Morgenlandes, die nach dem Westen ziehen, um die Welt zu erobern. Die Isisgläubigen in Athen und Rom bewahren den Zusammenhang mit Ägypten, lassen sich von dort anregen und Priester kommen, gönnen dafür den dortigen Brüdern Anteil an den Früchten der eigenen Ernte (P. Oxy. 1380). Hier läuft ein breiter Weg, der einen Verkehr in beiden Richtungen fördert; aber zwischen Judentum und Christentum ist das Gelände wenig wegsam.

I.

Jesus ist Glied einer Familie, die jüdisch fromm sein will. Der Vater gibt den Söhnen Namen alttestamentlicher Heiliger, die der Zeit angehören, die damals als vorbildlich gilt (Jesus = Josua). Jesu Bruder Jakobus tritt noch später, als es längst christliche Gemeinden gibt, für strenge Gesetzlichkeit ein, hält sich also zu den pharisäischen Schriftgelehrten. Auch Jesu Bildung ist jüdisch. In der Schule zu Nazaret bringt der Synagogendiener den Knaben die Kunst des Lesens und Schreibens bei: das Alte Testament wird dabei als Lehrbuch benutzt; hier empfängt wohl auch Jesus die erste Unterweisung. Später lernt Jesus im Gottesdienst der Synagoge. Jesus hat eine sonderliche Begabung für alles Sprachliche. In seiner Muttersprache, dem Aramäischen, ist er ein Künstler, schafft einprägsame Sprüche, dichtet im Parallelismus der Glieder, stellt aus Parallelismen ganze Strophen zusammen. Seine bekanntesten Kunstwerke sind die Gleichnisse: gerade sie ruhen zum Teile auf rabbinischer Überlieferung. Den Jüngern gilt er selbstverständlich als Rabbi.

Aber das ist nur die eine Seite des Tatbestandes. Wenn Jesus in der Synagoge auftritt, findet er nicht immer den Beifall des Synagogenvorstehers (Luk. 13, 14). So wird er mehr und mehr genötigt, im Freien aufzutreten: eine durchaus unjüdische Form des Auftretens. Unjüdisch ist sein Hoheitsbewusstsein, obwohl es sich äusserlich an den Messiasbegriff anlehnt; unjüdisch die geistige Art seiner Zukunftserwartung; unjüdisch die rein sittliche Haltung, die Hervorhebung der Nächstenliebe, die Ablehnung alles blossen Brauchtums; unjüdisch seine Art zu beten, die dazu führt, dass jedes Formular, jede Feierlichkeit, jeder Zauber verworfen werden; unjüdisch das letzte Ziel des Wirkens Jesu, die Gläubigen zu Gottes Kindern zu machen.

So ist Jesus wohl von Anfang an ein Gegner der Pharisäer, der jüdischen Gruppe, die damals in Palästina führt: er schliesst sich an Johannes den

Täufer an. Das bedeutet noch keine Abkehr vom Judentume. Aber Jesu Widerspruch gegen die Pharisäer greift tiefer, als etwa der des Johannes. Den reichen Gefühlsinhalt des Wortes Abba benutzt Jesus als erster, um damit das Verhältnis zwischen Gott und Mensch anschaulich zu machen. Das Alte Testament gilt als heilige Schrift, aber nicht als Ganzes; Massstab ist das Doppelgebot der Liebe (Marc. 12, 29 ff.); was ihr widerspricht, wird verworfen, also für Menschenwerk gehalten (vgl. Marc. 10, 5). Darum werden die Reinheitsgebote abgelehnt, die Sabbatbestimmungen aufs stärkste eingeschränkt, die Opfer entwertet (Matth. 5, 23 f.). Nun gibt es damals viele Juden, die gegen bestimmte Teile des Alten Testaments Bedenken haben; sie helfen sich, indem sie die betreffenden Stücke umdeuten oder mindestens einen tieferen Sinn hineinlesen. Das ist damals gang und gäbe. Aber Jesus verschmäht dieses Kunstmittel fast immer; er sagt frei heraus, was er nicht für göttlich hält (Marc. 7, 1 ff.; besonders 7, 18 ff.). Bei den Juden begegnen uns nur Ansätze zu einer vergleichenden Wertung der Schriftteile. Etwa dort, wo Gebote zusammenstossen: da gibt es ja überhaupt keinen Ausweg, wenn nicht *ein* Gesetz wichtiger ist als das andere (vgl. Joh. 7, 22 f.). Will man Jesu Urteil über das Alte Testament an einem verwandten Beispiele deutlich machen, so wähle man Luthers Verhältnis zur Bibel. Luther verdeutscht und verchristlicht das Alte Testament. Aber er kommt damit nicht überall durch (was im Psalter möglich ist, verbietet sich im Buche Ester). In solchen Fällen finde Luther harte Worte über einzelne Teile des Alten Testaments. Und er nimmt sich die Freiheit, auch über das Neue Testament ähnlich zu urteilen. Vier neutestamentliche Bücher stellt er an den Schluss der Bibel, weil sie nach seiner Meinung von geringerem Werte sind.

Es bleibt die Frage: sind die Juden für Jesus noch das auserwählte Volk? Der Jude ist stolz auf seine Abrahamskindschaft. Er wird zuweilen unsicher, ob der Begriff »Mensch« überhaupt auf Heiden anzuwenden sei (z. B. bab. Baba mesia 114 b). Gegen diese Überheblichkeit wendet sich schon Johannes der Täufer (Matth. 3, 9 usw.). Er will damit kaum leugnen, dass Israel erwählt *war*. Das tut auch Jesus nicht. Aber er fällt kein böses Urteil über die Nichtjuden. Wo er Glauben bei Heiden bemerkt, erkennt er das rühmend an. Und er weiss, dass es Fälle gibt, in denen die Juden versagen, aber die Nichtjuden den Weg zu Jesus finden (Matth. 8,11 f. usw.).

Immerhin wirkt Jesus nur ausnahmsweise unter Heiden. Wie er sich die kommende Entwickelung vorstellt, wird kaum sichtbar: er rechnet mit einem nahen Ende des Geschichtsverlaufs. Aber er deutet zuweilen ziemlich schroff die Tatsache an, dass das jüdische Brauchtum nicht mehr in die neue Welt passt, die er verkündet. »Niemand setzt einen ungewalkten Zeuglappen auf ein altes Kleid« (Marc. 2, 21 f.). In einem anderen Spruche fasst Jesus gerade ins Auge, eine eigene Gemeinde zu stiften: »Ich will diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen aufbauen, der nicht mit Händen gemacht ist« (Marc. 14, 58 usw.).

Das nenne ich die erste Ablösung des Christentums von Judentume.

II.

Sie wird weithin dadurch unwirksam, dass das *Judenchristentum* in Palästina den Weg Jesu verlässt.

Günstiger müssten wir urteilen, wenn wir nur den Tatbestand zu Grunde legten, den das judenchristliche Matthäus-Evangelium vor uns ausbreitet.

Hier werden Jesu freie Urteile über das Alte Testament getreulich aufgezeichnet: die Abweichung vom Sabbatgebote vor allem, dazu die Verwerfung der Reinheitsvorschriften. Aber Matthäus entwirft kein einheitliches Bild. Er lässt Jesus an betonter Stelle bekennen: »Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen« (5, 17). Er legt Jesus die Bitte in den Mund: »Betet, dass eure Flucht nicht falle in den Winter oder auf den Sabbat« (24, 20; an anderer Stelle wird Sabbatverletzung für Pflicht gehalten, wenn ein Notstand zu überwinden ist, 12, 1 ff. und 9 ff.). Vor allem die Bergpredigt ruft den Eindruck hervor, dass Jesus ein neues Gesetz verkündet (besonders 5, 17 ff.). Jedenfalls macht Matthäus deutlich, dass die palästinischen Anhänger Jesu das Gesetz strengstens beachten: die Untätigkeit der Frauen am stillen Sonnabend scheint ihm eine Selbstverständlichkeit (28, 1).

Andere Urkunden beweisen, dass wir hier über sichere Kenntnisse verfügen. Zunächst die Apostelgeschichte. Nur eine Gruppe (eine Minderheit?), der Kreis um Stephanos, wohl vor allem Griechenjuden und Proselyten, wahrt einigermassen die Freiheit, die Jesus gewonnen hat. Diese Getreuen werden aber schon nach kurzer Zeit, vielleicht ein oder zwei Jahre nach Jesu Kreuzestod, von den Pharisäern verfolgt und vertrieben und verlieren damit jedwede Bedeutung für Jerusalem (6, 8 ff.). Die judenchristliche Mehrheit der Jerusalemer Gemeinde verbindet, ja verbündet sich mit Jesu Gegnern, den Pharisäern. Diese Mehrheit fühlt sich als ein Glied der jüdischen Gemeinde, nimmt an den Gottesdiensten im Tempel regelmässig teil, auch am Opferdienste (21, 26 Wirstück). Wahrscheinlich bilden die Judenchristen eine besondere Synagoge innerhalb des Judentums. Sie leben auch im Alltag wie Juden. Sie achten vor allem die Reinheitsgebote. So haben sie es schwer, den Weg zur Heidenmission zu finden, obwohl im Griechenjudentume eifrig Mission getrieben wird. In diesen Kreisen glaubt man, von einem Worte Jesu über die Pharisäer zu wissen, das lauten soll: »Alles, was sie auch sagen, das tut und haltet« (Matth. 23, 3). Nicht alle Jerusalemer Christen mögen hier die gleiche Haltung einnehmen. Das zeigen die Verhandlungen auf der Apostel-Versammlung. Aber er dürfte berechtigt sein, dass hier von christlichen Pharisäern gesprochen wird (AG. 15, 5). Diese Anschauung ist im wesentlichen der Apostelgeschichte entnommen. Ihre Richtigkeit bestätigt Paulus dort, wo er die Eindrücke schildert, die er als Christ in der Jerusalemer Christenheit gewann (Gal. 2, 1 ff. und 11 ff.).

Darnach erklärt sich die Legende, aus der wir das eigentümliche Selbstgefühl der Jerusalemer Christen kennen lernen. Bei der Gesetzgebung auf dem Sinai spielte Feuer eine wesentliche Rolle (Philon über die 10 Gebote § 33 44 46 48 f. IV S. 276 ff. C.-W.). Und die Offenbarung, die Moses erhielt, wurde sogleich in vielen Sprachen mitgeteilt, nach rabbinischer Überlieferung: »Jedes Wort, das aus dem Munde des Allmächtigen kam, teilte sich in siebzig Sprachen« (bab. Schabbath 88 b Baraitha usw.). Also wurde einst das Gesetz allen Völkern angeboten; noch nahmen es nur die Israeliten an. Diese Legende hat besondere Bedeutung für den denkenden Juden: sie erklärt auf einfachste Weise die Erwählung Israels. Aber nach diesem Vorbilde wird von den Judenchristen die Pfingsterzählung gestaltet, der Bericht über die Entstehung der ersten Christengemeinde. Die beiden entscheidenden Grössen der göttlichen Geschichte werden in ähnlicher Weise begründet: das Volk am Sinai und das Volk des Pfingstfestes. Nur dass sich am Pfingstfeste der Misserfolg auf eine kleine Minderheit beschränkt (AG 2, 13); am Sinai bewahrten

alle Völker ausser einem eine ablehnende Haltung. Damit hängt zusammen, dass die Judenchristen ihren erfolgreichsten Führer, Jesu Bruder Jakobus, in eigener Weise verherrlichen. Er ist für einen Teil von ihnen geradezu ein Papst (Thomasevangelium usw.). Man erzählt sich, er allein habe in das Heiligtum eintreten dürfen; er habe keine wollenen Sachen getragen, sondern nur feine Leinewand (wie die Priester im Tempel); knieend habe er von Gott Vergebung für das Volk erbeten (wie der Hohepriester am Versöhnungstage) (Hegesipp bei Eus. KG. II 23, 4—7). Das sind völlig unmögliche Dinge (Jesus entstammt keiner priesterlichen Familie). Offenbar betrachten sich die Jerusalemer Judenchristen (oder die palästinischen Judenchristen überhaupt) als die echtesten Juden; sie bekennen ein Judentum, das durch den Glauben an Jesus den Messias nur ergänzt und vollendet wird. So schaffen sie sich einen Kirchenbegriff, als wären sie eine jüdische Kerngemeinde, die die Verfassung des Gesamtjudentums im Kleinen wiederholt; Jakobus wird dabei eine Art Hoherpriester, Petrus eine Art Ober-Rabbi (Matth. 16, 19; vgl. 18, 18). Und es bleibt nicht bei Gedanken und Worten. Vielmehr gibt sich die Jerusalemer Gemeinde eine Behörde, die dem Hohen Rate der Juden nachgebildet ist; die Mitglieder heissen Älteste. Sie beanspruchen die Befugnis, Streitfragen zu entscheiden und eine Art Steuer (ähnlich der jüdischen Tempelsteuer) zu erheben; nicht nur in Jerusalem, sondern überall, wo Christen wohnen (Gal. 2, 10). Zugleich erlaubt sich Jerusalem, Boten (gleich den Aposteln des Hohen Rates) zu anderen Christengemeinden zu senden, die dort nach dem Rechten sehen, vielleicht auch längere Zeit verweilen (wie Barnabas als »Kommissar« in Antiochien, AG. 11, 22 ff.).

Das Judenchristentum löst sich also nicht von den Juden ab. Aber die Juden stossen es zuletzt von sich. 66 nach Chr., unter Nero, beginnen sie in Palästina den grossen Aufstand gegen Rom. Die christliche Gemeinde beteiligt sich nicht, verlässt Jerusalem und wandert aus nach Pella in Gilead (Eus. KG. III 5, 3, wohl nach Hegesipp). Der Aufstand hängt mit der Erwartung eines politischen Messias zusammen, der nur als Heerführer gedacht werden kann: eine unmögliche Vorstellung für Christen. Aber den Juden erscheint die Haltung der Christen als Verleugnung der völkischen Ziele Israels, als Hochverrat. Die Christen werden in den Bann getan (Luk. 6, 22 usw.). Im sog. Achtzehn-Gebete bitten die Juden dreimal täglich darum, dass die Christen bald vernichtet werden: »Die Nazarener und die Ketzer (hammînîm) mögen plötzlich vergehen! Sie seien getilgt aus dem Buche des Lebens, und unter den Gerechten seien sie nicht aufgeschrieben!« Wir hören noch den Namen des Schriftgelehrten, der auf Aufforderung das Gebet formuliert: Samuel der Kleine (bab. Berachoth 28 b Ende, Baraitha). Mit all dem fällt das Kirchenbild dahin, das die Judenchristenheit schuf. Sie verliert zugleich ihren Einfluss auf die Gesamtheit der Kirche. Um die heilige Stadt schimmert ein Licht, das ihr von vornherein Glanz verleiht. Pella in Gilead ist ein Ort ohne Nimbus.

Die Judenchristen haben das besondere Verdienst, die älteste Überlieferung von Jesu Sprüchen und Taten in Worte zu fassen. Aber im Urteil über Wert und Bedeutung des Gesetzes für den Alltag der Gegenwart tun sie einen Schritt zurück.

III.

Inzwischen hat ausserhalb Palästinas eine neue Entwickelung eingesetzt, die zweite Loslösung von Judentume. Griechenjuden aus dem Kreise um Stephanos, vielleicht auch Proselyten, Männer aus Kypern und Kyrene, predigen

im syrischen Antiochien den Heiden ein gesetzesfreies Evangelium; sie verlangen also nicht, dass der Neugläubige erst Jude wird, ehe er in die Christengemeinde eintritt. Ausserhalb des altjüdischen Gebietes hemmt sie niemand, die Botschaft Jesu rein zu bewahren, letzte Folgerungen zu ziehen und sich unmittlbar an Nichtjuden zu wenden. So entsteht das *Griechenchristentum* (AG. 11, 20).

Die Gründe, die zu diesem Umschwung führen, werden nirgends genannt. Die wagemutigen Träger der Entwickelung stammen nicht aus Palästina, sondern sind das freie Leben der Juden in der Zerstreuung gewöhnt. Und sie entscheiden sich für den neuen Weg in der Grossstadt Antiochien, in der man immer bereit ist, alte Bindungen zu lösen. Den letzten Anstoss gibt wohl die Tatsache, dass diese Griechenjuden eben von Vertretern des gesetzesstrengen Judentums verfolgt und vertrieben wurden (unser Bericht klingt so, als schildere er ein Ereignis, das unmittelbar nach der Stephanos-Verfolgung eintritt). Sie erlebten also die ganze grausame Lieblosigkeit, die sich unter der Herrschaft des Gesetzes fast mit Notwendigkeit ergibt: Jesu Widerspruch zum Gesetze ist durch die Tatsache glänzend gerechtfertigt.

Der Erfolg gibt der überraschenden Wendung recht. Gewiss gibt es Fälle, in denen eine Religion deshalb viele Anhänger findet, weil sie leicht fassliche Gebote anordnet; es sind die Frommen, die sich der neuen Predigt zuwenden; sie wollen für Gott etwas leisten. Die schnellen und umfassenden Erfolge des Islâms besonders in Afrika statten dafür Zeugnis ab. Aber das gilt nicht für alle Zeiten und alle Lagen. Griechen der Apostelzeit, die ein wenig vom Geist der Zeit erfasst haben, vertreten gern die Meinung, dass Einzelgebote das Verhältnis zu Gott nicht beeinflussen und den Weg zu Gott nicht bestimmen. Das sind »äusserliche Dinge« *(ta ektos)*, wie es in der heidnischen Tempelordnung von Lindos heisst; sie haben nur nebensächliche Bedeutung (Ditt. Syll. [3]) Nr. 983; später urteilt der Christ Clemens von Alexandrien: »das Heil ruht nicht auf den äusserlichen Dingen«, *epi tois ektos:* so in der Schrift »Welcher Reiche selig wird« 18, 1). Hier trifft griechisches Denken mit der Predigt Jesu zusammen. Darum macht die Griechenkirche schnelle Fortschritte. Der Wirbericht über Paulus letzten Aufenthalt in Jerusalem will wohl andeuten, dass damals die gesetzestreuen Judenchristen noch die Mehrheit in der Kirche haben: es gibt »viel Myriaden von Gläubigen unter den Juden, und alle sind Eiferer für das Gesetz« (AG. 21, 20). Das gilt für die fünfziger Jahre des ersten Jahrhunderts. Aber nun wendet sich das Blatt. Ein Menschenalter später setzt der Seher Johannes voraus, dass man die Zahl der Judenchristen gerade noch zu nennen vermag (Offb. 7, 4 ff.); aber die Heidenchristen sind »eine grosse Menge«, die niemand zählen kann« (7, 9; vgl. 2. Klem. 2, 3). In diesem Sinne verschiebt sich das Verhältnis später noch weiter: das Judenchristentum verschwindet im Laufe der nächsten Jahrhunderte.

Am sichstbarsten wird uns die Trennung der Griechenchristen vom Judentume, wenn wir auf Kalender und Gottesdienst achten. Die Jerusalemer Gläubigen folgen dem Judentume; das ist selbstverständlich. Die Griechenchristen lassen sich die jüdische Woche gefallen, als Zeiteinteilung. Aber die jüdischen Ruhetage und Feste werden abgelehnt, vom Sabbattage bis zum Sabbatjahre (Gal. 4, 10). Für die eigene Feier wählt man den ersten Wochentag, den Sonntag; gewiss zum Gedenken an den Beginn der Schöpfung und an die Auferstehung Jesu; aber auch deshalb, weil grundsätzlich ein anderer Tag ausgezeichnet werden soll als im Judentume (1. Kor. 16, 2 usw.; zu dem ange-

deuteten Gedankengange vgl. vor allem Did. 8, 1; ähnlich geht später Mohammed vor; er wählt den Freitag als Versammlungstag). Was den Gottesdienst der Griechenchristen betrifft, so sind sie grundsätzlich von aller Überlieferung abgeschnitten; weder zum Opfer im Jerusalemer Tempel sind sie zugelassen noch zur Synagoge, falls sie in ihr eine eigene Feier veranstalten wollen. So verehren sie den Höchsten in einer Weise, die weder mit dem Tempel noch mit der Synagoge enger zusammenhängt. Daraus wieder ergibt sich eine sonderlich bedeutsame Neuerung. Diese Griechenchristen bringen keine blutigen Tieropfer dar. Nun werden damals weithin solche Opfer abgelehnt oder wenigstens kritisiert; von den Denkern vor allem deshalb, weil es zum Wesen der Gottheit gehört, keine Bedürfnisse zu haben. Aber nur selten stossen wir auf eine Gruppe, die tatsächlich den Opferdienst einstellt. Besonders bemerkenswert scheint mir, dass es allem Anscheine nach den Griechenchristen gar keine Schwierigkeiten bereitet, auf Opfer zu verzichten. Die kritische Einstellung Jesu und vieler anderer ist ihnen wohl in Fleisch und Blut übergangen. Sie sind wie ein Volk von Denkern (im zweiten Jahrhundert nennen sie das Christentum ihre »Philosophie«). Wo es ihnen notwendig scheint, verweisen sie wohl darauf, dass der Opfertod Jesu ein für alle Male genügt (so vielleicht Röm. 6, 10 *ephapax* andeutungsweise, dann im Hebräerbriefe). Auch die Begriffe »Tempel« und »Priester«, die notwendig zum Opfer gehören, werden umgebildet. Wo die Griechenchristen eigene Gottesdienste feiern, müssen sie Neues schaffen. Sie versammeln sich zum Wortgottesdienste und zum Mahle des Herrn. Der Wortgottesdienst erinnert nur in einigen Einzelheiten an die Feiern der Juden (etwa in der Synagoge). Er ist öffentlich; die Gemeinde antwortet »Amen« auf die Darbietungen der Redner. Sonst ist alles anders. Der älteste griechenchristliche Wortgottesdienst kennt keinen Leiter, der für Ordnung sorgt und das Wort erteilt (wie der Synagogenvorsteher); er kennt auch keine bestimmte Reihenfolge der Darbietungen. Geistbegabte treten auf, zuweilen mehrere gleichzeitig, je nachdem ihnen etwas eingegeben wird (1.Kor. 14, 26 ff.). Auch in der griechenchristlichen Abendmahlsfeier setzt sich kein jüdischer Gottesdienst fort, allenfalls ein judenchristlicher, wiewohl gegen eine solche Annahme ernste Bedenken bestehen (es ist zweifelhaft, ob die Jerusalemer bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten gerade des Todes Jesu gedenken, AG. 2, 46 usw.). Aber nur lose Beziehungen verbinden das Abendmahl etwa der korinthischen Christen mit dem jüdischen Sabbatmahle. Und es bleibt unsicher, wie weit Paulus an Überlieferungen der griechischen Mysterien anknüpft, wenn er empfiehlt, bei der Feier des Abendmahls sich den üblichen Bericht über Jesu letztes Zusammensein mit den Gläubigen zu vergegenwärtigen (den Mysterien ist es wesentlich, bei den entscheidenden Gottesdiensten in irgend einer Form Stücke aus dem Leben der betreffenden Gottheit nachzuschaffen, mit Wort oder Sinnbild oder Schauspiel). Jedenfalls fehlt auch bei den Abendmahlsfeiern zunächst ein Leiter, der das Zusammensein regelt. Wir gewinnen im Anblick der griechenchristlichen Zustände den Eindruck, dass hier jugendliche Schöpferkraft waltet, die sich in keinen Zwang pressen lässt. Die Entwickelung wird dadurch begünstigt, dass die Synagoge in der Zerstreuung sich gegen die christliche Bewegung ebenso abschliesst, wie selbstverständlich auch die heidnischen Gruppen.

Unter diesen Umständen ist es ohne Zweifel gemeinsame Überzeugung der Heidenchristen, dass sie nicht eine innerjüdische Gruppe bilden, sondern eine neue Religion bekennen. Die Galater, ehemalige Heiden, die Paulus be-

kehrte, sind in Gefahr, zum Judentume überzugehen. Da macht ihnen Paulus klar: der Abfall zum Judentume ist ebenso schlimm, wie der Rückfall ins Heidentum (Gal. 4, 8 — 10). Nur den Aussenstehenden, vor allem den heidnischen Behörden, ist das nicht sofort deutlich; sie gewinnen diese Erkenntnis erst gelegentlich der neronischen Christenverfolgung im Jahre 64.

Jüdische Autoritäten werden allerdings von den Griechenchristen beibehalten; teilweise sogar die rabbinische Überlieferung. Das wird dadurch ermöglicht und wohl notwendig gemacht, dass es zunächst geborene Juden sind, die den Heiden die frohe Botschaft verkünden, zuerst in Antiochien (AG. 13, 1), aber auch an vielen anderen Orten. Saulus-Paulus, aus der Schule Rabban Gamaliels I., kennt die Überlieferung genau. Er benutzt sie auch als Christ; vor allem, was man begreifen wird, im Kampfe mit einem halbrabbinischen Judenchristentum, das er mit seinen eigenen Waffen schlagen will; aber auch sonst gelegentlich. Es handelt sich dabei nicht nur um die sog. Haggada, um erzählende Ausschmückungen des Alten Testamentes (wie z. B. Gal. 4, 29 und 1. Kor. 10, 4), sondern auch um die Halacha, die das Brauchtum regelt. So verwertet Paulus den Satz Hillels, das Gesetz werde im Gebote der Nächstenliebe zusammengefasst (Gal. 5, 14 vgl. bab. Schabbath 31 a).

Wichtiger ist, dass das Alte Testament von den Griechenchristen festgehalten wird. Hier ergibt sich eine gewisse Hemmung für das Denken und das Gefühl: kann man dieselbe heilige Schrift haben wie die Juden, von denen man durch eine Kluft getrennt ist? Vor derselben Frage steht später Mohammed: er vermeidet die Schwierigkeit; er lernt von Juden und Christen, übernimmt aber keinen Teil der Bibel im Wortlaut, sondern schafft im Koran eine eigene Bibel. Die Griechenchristen helfen sich anders: sie deuten das Alte Testament christlich. Sie finden in ihm überall Hinweise auf Jesus, sein Leben und seine Lehre, und auf den ganzen christlichen Heilsweg. Das Mittel ist nicht neu. Die Jerusalemer Urgemeinde verwendet es auch, um den Weissagungsbeweis zu gestalten, der für die Mission unter Juden unumgänglich ist. Nur gehen die Griechenchristen folgerichtiger im Sinne ihres Meisters vor. Sie können diese Arbeitsweise den Gemeinden umso eher zumuten, als sie auch auf heidnischen Boden seit langem üblich ist. Die Dichtungen Homers sind *das* griechische Schulbuch. Aus ihnen sollen die Kinder auch über ihre frommen Pflichten unterrichtet werden. Aber was Homer von den Göttern erzählt, entspricht oft nicht den geläuterten Anschauungen denkender Menschen. Das einfachste Hilfsmittel ist es auch hier, die Texte umzudeuten, zu vergeistigen.

Für die Griechenchristen sieht die Umdeutung folgendermassen aus. Das eigentliche Gesetz enthält 613 Vorschriften (bab. Makkoth 23 b). Jesus hat sie abgeschafft: so setzt Paulus Jesu Gedanken über das Alte Testament fort. Auch er unterscheidet in ihm Stücke, die ewig wertvoll sind, und Abschnitte, die mindestens dem Wortlaute nach keine Bedeutung für die christliche Gegenwart haben. Insbesondere werden alle Reinheitsgebote verworfen; so bleibt die Tür offen, um immer neue Heiden einzuladen. Will man den Tatbestand heute auf eine kurze Formel bringen, so sage man etwa: nur die Christen verstehen den letzten Sinn des Alten Testamentes. Darum halten sie sich für das wahre Israel, »das Israel Gottes« (Gal. 6, 16). Entsprechend können besonders eifrige Vertreter der Griechenchristen das Judentum als »Synagoge des Satans« verdammen (Offb. 2, 9; 3, 9). Hier setzen sich Gedanken fort, die der Täufer über die Abrahams-Kindschaft aussprach.

Gewiss denkt Paulus über die rechten Grundsätze der Auslegung nach; er tat das wohl schon, als er noch zu Füssen Gamaliels sass. In seinen Briefen verwendet er zuweilen die Fachausdrücke »Allegorie« und »Typos«. Aber da sind für ihn keine scharfen Begriffe: er spricht von »Allegorie«, wo wir (mindestens nach dem strengen Sprachgebrauche der Späteren) »Typos« erwarten (Gal. 4, 24). Jedenfalls bedient er sich mit Vorliebe der Typologie. Ismael und Isaak (das jetzige und das obere Jerusalem) bedeuten zwei verschiedene Bundesschliessungen: die vom Berge Sinai und die christliche (Gal. 4, 21 ff.). Die beiden Adam, der erste Mensch, und Jesus als Vollender der Menschheit, werden einander gegenübergestellt (besonders Röm. 5, 12 ff). Abraham erscheint als der erste Zeuge der Glaubensgerechtigkeit (besonders Röm. 4). In diesem Falle ist erstaunlich, was Paulus aus einem geschickt gewählten alttestamentlichen Texte herausholt, indem er Wortlaut und Zusammenhang beachtet. Doch hütet sich der Apostel vor gewagter Übersteigerung. Er nimmt schwerlich an, dass dem Abraham der Grundsatz der Glaubensgerechtigkeit restlos klar war; sonst wäre es sinnlos, zu behaupten, die Gerechtigkeit, die von Gott stammt, werde erst im Evangelium geoffenbart (Röm. 1, 17). Offenbar ist das einst »vorbildlich geschehen; aufgeschrieben aber ist es zur Mahnung für uns, auf die das Endziel der Zeiten gekommen ist« (1. Kor. 10, 11). Die Christen, das Volk der letzten Zeit, haben besondere Gefahren zu bestehen und werden deshalb besonderer Hilfe gewürdigt.

Die rechtlichen Bestandteile des Alten Testamentes sieht Paulus, wie gesagt, als abgeschafft an. Sie hatten erzieherische Bedeutung, haben sie vielleicht noch. Aber als Heilsweg kommt das Gesetz nicht in Frage; was den Apostel übrigens nicht hindert, den hohen Wert etwa der zehn Gebote oder des Gebots der Nächstenliebe anzuerkennen. Angesichts dieser Tatsache bedürfte Paulus der Umdeutung aus weltanschaulichen Gründen nicht (ebenso wenig wie Jesus). Aber nun wird die griechische und griechenjüdische Überlieferung mächtig, zu der Paulus wohl schon in Tarsos Beziehungen hatte. So lesen wir im Kolosserbriefe: »Es soll euch niemand richten über Speise oder Trank, oder in Sachen eines Festes oder Neumonds oder Sabbats; das ist der Schatten des Zukünftigen; der Körper aber ist des Christus« (2, 16 f.). Mit den Worten »der Schatten des Zukünftigen« deutet Paulus an, dass in den Bestimmungen des Alten Testamentes ein tieferer Sinn liegt, der herausgeholt werden muss.

Immerhin legt sich Paulus dabei eine gewisse Beschränkung auf. Nur ein einziges Mal (1. Kor. 9, 9), so viel wir wissen, lehnt Paulus den Wortsinn völlig ab, wie das bei dem Juden Philon und den stoischen Homerdeutern häufiger vorkommt. Er zieht auch nicht die Folgerungen, an denen Philon liegt: er behauptet nicht, die griechischen Denker hätten aus Moses' Gesetzbuch geschöpft. Wohl findet er bei den Griechen eine gewisse Wahrheitserkenntnis. Aber er ist frei genug zuzugeben, dass auch die Nichtjuden eine Offenbarung Gottes empfingen.

Darin allerdings folgt Paulus dem Philon, dass er nicht den Urtext des Alten Testament benutzt. Er ist dem Schüler Rabban Gamaliels sicher zugänglich, aber in keiner Weise den griechenchristlichen Gemeinden. So gilt ihm die griechische Übersetzung der alexandrinischen Juden als heilige Schrift, die sog. Septuaginta. Er betrachtet ihren Wortlaut (wiederum wie Philon) sogar als einen von Gott eingegebenen Text. Damit wird die Möglichkeit gewonnen, die griechische Fassung auch dort zu benutzen, wo sie vom

Grundtexte abweicht: es wird damals von Sprüchen der Gottheit fast verlangt, dass sie vieldeutigen Erklärungen eine Möglichkeit eröffnen. Daran nimmt Paulus keinen Anstoss, dass das Griechisch der Septuaginta recht volkstümlich ist und mancherlei jüdische Besonderheiten aufnahm. Es ist damals eine verbreitete Überzeugung, dass »Barbaren« (weil sie nie das Dasein Gottes leugnen oder an Gott Kritik üben) leichter Offenbarungen erhalten als Griechen.

Im ganzen bleiben die Beziehungen zwischen Judenchristen und Griechenchristen kühl. Sie sind am Anfang der Entwickelung vorhanden, werden dann aber wohl immer spärlicher; sprachliche Hindernisse mögen hinzukommen. In der Anfangszeit übernimmt man aus Palästina gottesdienstliche Acclamationen (wir sagen heute: Intonationen) in aramäischer Sprache: »Abba Vater« (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15) und Maran atha (1. Kor. 16, 22). Aber es wird kein Zufall sein, dass beide bald wieder verschwinden (vgl. nur Did. 10, 6). Zweimal werden von den griechischen Christen Kollekten gesammelt zu Gunsten der Urgemeinde, zuerst anscheinend nur in Antiochien (AG. 11, 29 f. usw.), dann in den Paulusgemeinden; es handelt sich im letzten Falle um die Sammlung, zu der man sich auf der Apostelversammlung verpflichtete (Gal. 2, 10). Für diese Hilfstätigkeit setzt sich Paulus mit grosser Lebhaftigkeit ein. Es wird ihm von den Gemeinden nicht leicht gemacht (vgl. besonders 2. Kor. 8 f.). Es scheint gewiss, dass es zu einer dritten Sammlung nicht kommt: sie wäre wohl kaum möglich; Judenchristen und Heidenchristen sind einander fremd geworden.

IV.

Die Entwickelung setzt sich nicht geradling fort. In der *werdenden katholischen* Kirche beobachten wir eine rückläufige Bewegung. Nicht so, dass die Beziehungen zu den Judenchristen in Palästina fester geknüpft würden: im Gegenteil! Aber grundsätzlich ändert sich verschiedenfach das Urteil über das Judentum und das jüdische Brauchtum. Es geht öfters das Gefühl verloren, dass das Christentum eine neue Religion sei. Der Verfasser der Pastoralbriefe sieht im Christentume einfach die Fortsetzung des Judentums (2. Tim. 1, 5; 3, 15). Und der sog. Barnabasbrief kennt Leute, die das Schlagwort prägen: »Der Bund der Juden ist auch unser Bund« (4, 6). Freieren Anschauungen über das Alte Testament begegnen wir selten, am stärksten am Rande der Kirche; (ich denke etwa an den Brief des Ptolemaios an Flora); man begnügt sich, seine Geltung durch die Schaffung eines Neuen Testamentes zu begrenzen. Am deutlichsten treten die Dinge hervor, wenn wir wieder auf die Entwickelung des griechenchristlichen Gottesdienstes achten.

Hier gibt es zunächst keine Verlesung aus einer heiligen Schrift: Geistesträger teilen die Offenbarungen mit, die sie unmittelbar erhielten (1. Kor. 14, 26 ff.). Erst um die Jahrhundertwende hören wir von einer Schriftverlesung und davon, dass man die Schrift auslegt, also eine Predigt im strengen Sinne anschliesst (1. Tim. 4, 13). Das mag zunächst dadurch bedingt sein, dass der Geistesträger weniger werden; sie hören bald ganz auf. Aber ein Einfluss der Synagoge wird sich daneben kaum leugnen lassen, zumal da sich im Laufe der Zeiten eine mehrfache Schriftlesung herausbildet, die wir vielleicht schon bei Hippolyt antreffen, jedenfalls in den sog. apostolischen Constitutionen; diese mehrfache Schriftlesung finden wir in der Synagoge schon in urchristlicher Zeit (AG. 13, 15). Auch die christliche Predigt dürfte in der Synagoge

wurzeln: ihr Vorbild ist die erläuternde Übertragung des Urtextes, die de Dolmetscher (mturgmân) gibt.

Aber wir verfügen über weitere Beobachtungen, die einen Zweifel kaun gestatten. Erstens kommt bei den Christen die Neigung auf, nur die führen den Geister reden zu lassen; das ist schon 1. Tim. 4, 13 bemerkbar. Dasselb wird im Judentume mehr und mehr Sitte: nach Philon ist es bei den alexan drinischen Juden üblich, dass ein Priester oder einer der Alten die Schrif verliest und deutet (bei Eus. evang. Vorbereitung VIII 7); ebenso bei den The rapeuten (Philon beschaul. Leben § 31 VI S. 54 C.—R.). Es entspräche urchrist licher (wie frühjüdischer) Art, jedem Gläubigen Redefreiheit zu gewähren Es gibt damals der Christen zu wenige, als dass glaubhaft wäre, sie hätten au die Juden Einfluss ausgeübt; das Umgekehrte drängt sich auf.

Zweitens werden ausdrücklich die Frauen vom Dienst am Wort ausge schlossen, wiederum wohl zunächst um 100 nach Ch. (1. Tim. 2, 11 ff.; 1. Ko 14, 33 b ff. ist späterer Zusatz, schon weil im Gegensatze zu 11, 5). Auch da widerspricht dem Urchristentume; wenn eine Frau vom Geiste getrieben ist wird sie selbstverständlich angehört. Hier ist jüdischer Einfluss mit Händen zu greifen; das Judentum drängt die Frau überall zurück und macht sie ins besondere in der Synagoge mundtot. Damit hängt eine scheinbare Äusserlich keit zusammen, die doch sinnbildliche Bedeutung hat. Im urchristlichen Got tesdienste treten Frauen auf; Männer und Frauen sitzen also im selben Rau me. Entzieht man der Frau das Recht zu reden, so liegt es nahe, sie in einen Nebenraum oder auf die Empore zu verweisen. Das ist in der Synagoge längs üblich. Einen Beleg liefert schon die älteste erhaltene Synagogenruine, die der Insel Delos vom ersten Jahrhundert vor Chr.; da liegt der Frauenraum neben dem der Männer; eine Verbindung wird nur durch Türen hergestellt Den ältesten christlichen Beleg für die Trennung der Geschlechter bringt die Kirchenordnung des Hippolyt von Rom, bald nach 200. Der Grund, aus dem man die Frau zurücksetzt, klingt wieder jüdisch; Juden wie Christen erinnern gern an die Rolle, die die Frau beim Südenfalle spielt (1. Tim. 2, 13 f. usw.)

Unter diesen Umständen überrascht es nicht, dass auch gottesdienstliche Texte von den Juden übernommen werden; sogar für die Abendmahlsfeier. Die ältesten erhaltenen Abendmahlsgebete sind die der Zwölfapostellehre (9 f.) Sie stammen nach Inhalt und Fassung aus dem Judentume, obwohl eine Verlesung aus dem Alten Testamente in den Gemeinden hier noch nicht bekannt ist; der christliche Gehalt der Feiern tritt kaum deutlicher hervor.

Die Bibel der Juden, in der Form der griechisch-alexandrinischen Übersetzung, wird selbstverständlich bald Gemeingut in den grosskirchlichen Kreisen. Man zieht überall Folgerungen daraus, dass diese Heilige Schrift auch den Juden gehört: auf eine eigene christliche Deutung des Textes wird Gewicht gelegt. Nur ist die Arbeitsweise verschieden, die man dabei anwendet. Die christlichen Gelehrten Alexandriens sind ebenso allegorienfreundlich, wie die heidnischen und jüdischen, also wie die stoischen Homerdeuter und Philon. Horigenes (+ 254) schafft sogar eine Art System der Allegorie. Gott selbst hat in die Bibel Warnungstafeln *(skandala)* hineingestellt, die uns klar machen, dass es Texte gibt, bei denen der Wortlaut ohne Sinn ist: hier wird der Erklärer von Gott gezwungen, nach einem tieferen Sinn zu suchen. Denn einen tieferen Sinn hat jedes Schriftwort; aber dem Wortsinn wird man längst nicht immer einen göttlichen Gedanken abgewinnen. Den entgegengesetzten Standpunkt vertreten um 400 nach Chr. die Antiochener, besonders

Theodor von Mopsuhestia: sie nehmen es dem Apostel Paulus geradezu übel, dass er sich einmal des Begriffes *allegorein* bedient.

In einer Beziehung fühlen sich die Griechenchristen später nicht mehr so auf Umdeutung angewiesen, wie die Christen der Anfangszeit: man geht mehr und mehr dazu über, auch das Christentum als ein Gesetz anzusehen, wie schon das judenchristliche Matthäusevangelium (5, 17 ff.). Es mag vorzugsweise aus Gründen rednerischer Wirksamkeit geschehen, dass der Apostel Paulus das Christentum ausdrücklich als ein Gesetz bezeichnet (1. Kor. 9, 21 u. ö.). Aber etwa von der ersten Jahrhundertwende an werden einzelne alttestamentliche Gebote als Auflagen aufgefasst, die auch für Christen verbindlich sind. Nach dem sog. ersten Klemensbriefe ist die Ordnung des Jerusalemer Tempels ein Vorbild der christlichen Verfassung (40 ff.). In der Zwölfapostellehre wird angeordnet: wie im Gesetze des Moses die Priester die Erstlinge erhalten, sollen sie bei den Christen die Propheten empfangen; »denn sie sind eure Hohenpriester« (13,2). Bei Tertullian findet sich erstmals die Forderung, sonntags sich »der Geschäfte zu enthalten und Arbeiten zu verschieben, um dem Teufel keinen Raum zu geben;« hier wird das Sabbatgebot der Juden das erste Mal auf den christlichen Sonntag angewandt, im Gegensatze zu Paulus (Gal. 4, 10; Tert. über das Gebet 23) usw.

Sieht man auf die rein volkstümliche Frömmigkeit der Christen, so gewahrt man vielfach eine erstaunlich enge Bindung zwischen Judentum und Christentum. Die (vorkonstantinische) Kirchenversammlung von Elvira muss verbieten, dass christliche Bauern ihre Feldfrüchte von Juden (also wohl von Rabbinen) segnen lassen (49. Kanon). Reichen Stoff bringen die Judenpredigten des Johannes Chrysostomos aus Antiochien. Dort gehen Christen nicht nur gern zu einem jüdischen Arzte, sondern lassen sich von ihm ohne Bedenken vorschreiben, in einer Synagoge zu incubieren (d. h. zu übernachten), um auf einen rettenden Traum zu warten.

Schon in der alten Welt üben fremde und fremdartige Grössen einen verzaubernden Zwang aus. Es kommt wohl hinzu, dass Juden zum Christentume übertreten (etwa wegen der Judengesetzgebung der »christlichen« Kaiser des vierten Jahrhunderts) und bei der Gelegenheit unerbetene Gaben aus ihrem bisherigen Besitze mitbringen.

J. M. LOCHMAN

Theologia viatorum

(Zu J. L. Hromádkas neuem Buch)

In der Geschichte des neueren tschechischen Protestantismus finden wir keinen anderen Denker, der auf das kirchliche und theologische Leben einen so entscheidenden Einfluss ausgeübt hat, wie Professor *J. L. Hromádka.* Das gilt schon von seinem Wirken nach 1918, als der Umbruch von der überwiegend liberalistisch-nationalen Einstellung zu einem betont biblisch-reformatorischen Ansatz im tschechischen kirchlichen Leben von ihm eingeleitet wurde; vor allem aber nach 1945, als er seiner Kirche vom Evangelium her zum aufgeschlossenen Verständnis der neuen kirchlichen Aufgaben 'am Ende der konstantinischen Epoche' bahnbrechend zu verhelfen versuchte. Sein Weg wurde dabei von mannigfaltigen Veröffentlichungen begleitet. Zu einer synthetischen Darbietung seiner Theologie konnte er jedoch — von den aktuellen Aufgaben der Kirche in der Zeit fast übermässig in Anspruch genommen — bisher fast nicht gelangen.

Mit desto grösserer Spannung wurde darum das Werk erwartet, das Hromádka seinen Lesern ein halbes Jahr von seinem 70. Geburtstag geschenkt hat: »*Evangelium von dem Wege zum Menschen*« (Praha 1958, 330 Seiten.) Diese Erwartung wurde nicht enttäuscht: in diesem Buche finden wir einen reifen Ausdruck seines theologischen Wollens und Weges. Es handelt sich allerdings um eine »kleine Dogmatik«, um eine »Dogmatik im Grundriss« — nicht nur was den Umfang, sondern auch was die Absicht betrifft: Hromádka ging es nicht um eine umfassende Übersicht kirchlicher Lehre in ihren Einzeldisziplinen und Paragraphen, sondern um eine »Einführung in das Studium der Schrift und der kirchlichen Bekentnisse« (wie es im Untertitel heisst), also um eine Konzentration auf die Fundamente der christlichen Botschaft. Angesichts breiteter kirchlicher Kreisen (an die Hromádka vom ersten bis zum letzten Satz denkt) hat eine solche Konzentration einen positiven Sinn: das Übergehen von theologischen Spezialitäten und Subtilitäten (die in der Fachtheologie Berechtigung haben und die Hromádka keineswegs unterschätzt) ermöglicht ohne Gefahr einer gewissen Relativierung des Wesentlichen durch das Sekundäre einen entschlossenen Anschluss an den eigentlichen Kern christlicher Wahrheit: an das Evangelium vom Wege Gottes zum Menschen. Das geschieht nun in diesem Werke tatsächlich. In klaren und fast monumentalen Linien (denen übrigens die fünf begleitenden Zeichnungen von Miroslav Rada treffend entsprechen) enthüllt er die eigentlichen Grundlagen, auf welchen er im Glauben und Denken aufbaut. »Hier stehe ich« — diesen Charakter schlichten Bekennnens trägt diese Dogmatik. Hromádka ist sich dessen bewusst, dass er gerade auf diese Weise seine »theologische Schuld« bezahlt:

besonders in der Situation einer Minderheitskirche (und natürlich auch in der Erkenntnis: »Je mehr unser öffentliches Leben durch eine durchdachte Natur-, Gesellschafts- und Geschichtstheorie geprägt wird, desto bestimmter muss auch der glühende Inhalt dessen, wovon die Kirche Christi vom Anfang an lebte, begriffen werden«, S. 9) ist diese Art von theologischer Arbeit sehr hilfreich.

Es wurde gesagt: Hromádka bezahlt seine »theologische *Schuld*«. Das ist keine zufällige Formulierung. Hier begegnen wir einem der bestimmenden Motive seiner theologischen Arbeit. Ich denke nicht nur an die banale Tatsache, dass dieser Dogmatiker ex professo seiner Kirche eine Dogmatik schon lange schuldig war. In Hromádkas Entschlus, trotz mannigfaltiger Beschäftigung an diesem Werk zu arbeiten, spielt zweifellos auch dieses Motiv mit. Ich denke aber an die »Schuld« im tieferen Sinne des Wortes — in dem Sinne, in dem jede theologische Arbeit ein Bezahlen von Schuld darstellt, nämlich als Dienst an die Kirche. Hromádka betont diesen Dienstcharakter von dogmatischer Arbeit (vgl. S. 24). Alles »Regieren«, alle Selbstherrlichkeit der Theologie ist vom Bösen. Nur in der Haltung der »unnützen Knechte« wird Theologie echt getrieben. Sogar in Beziehung zur Welt gilt das: »Behüten wir uns vor der Vermutung, als ob es Aufgabe der Kirche und Theologie wäre, Meinung gegen Meinung, Gedanken gegen Gedanken, Programm gegen Programm aufzustellen« (S. 25).

Dogmatische Arbeit spiegelt in dieser Haltung nur die Grundbeschaffenheit der Kirche wieder: »Die Kirche ist Versammlung von berufenen Schuldnern inmitten dieser Welt« (S. 29) — Hromádka schreibt diesen Satz sozusagen im Vorübergehen, aber es ist eigentlich eine prägnante Definition der Kirche in seiner Sicht. Das Bewusstsein des Rufes und der Schuld — das wird zum konstitutiven Element der christlichen Existenz. Es ist kein Zufall, dass das Buch mit einer Analyse dieses Bewusstseins ansetzt.Wir sind berufen: wir stehen im Auftrag, den wir uns nicht gegeben haben, sondern der uns anvertraut wurde. Wir sind schuldig: die Grundhaltung der Kirche zu Gott — aber auch zur Welt — ist Dienst, nicht Anspruch. Vom ersten Moment ist der christliche Glaube realistisch gestaltet — und zwar in zweierlei Hinsicht: wir sind keineswegs nur unseren eigenen Ideen und Illusionen überlassen, sondern wir werden mit der uns überlegenen Wahrheit konfrontiert; und wir sind nicht in unser »Ich« verbannt, sondern wir werden für die Wirklichkeit ausser uns aufgeschlossen.[1])

Hier erklingt die *noetische* Frage: woher erkennen wir diese Wahrheit, wie begegnen wir dieser Wirklichkeit? Hromádka setzt in seinen noetischen Untersuchungen sehr konkret an: »Wir können nicht anderswo anfangen, als in der Gemeinschaft der Glaubenden« (S. 36). Natürlich stellt er mit diesem Satz keine abstrakte These vom Primat der Kirche (gegenüber der Heiligen Schrift) auf: es handelt sich ihm darum, mit aller Eindeutigkeit zu betonen, dass in dem konkreten Erkenntnisakt des christlichen Glaubens die Gemeinschaft der lebendigen Gemeinde und die »successio fidei« der von der Apostelzeit pilgernden Kirche eine wesentliche Rolle spielt. Unser Glaube entsteht in dieser Gemeinde aus dem Zeugnis unserer Brüder und Schwestern. Und die Heilige Schrift wurde uns allein von der Kirche übermittelt. So ist die Gemeinschaft der Glaubenden schon für die Geburt unserer Erkenntnis »subjektiv« und »objektiv« schlechterdings unentbehrlich. Und nicht nur für die Geburt, sondern auch für ihr Entfalten: nur in der Gemeinschaft wächst der Glaube, nur in ihr wird er auch vor verschiedenen Irrwegen unserer immer drohenden Eigenwilligkeit bewahrt. In diesem Zusammenhang wird auch der ökume-

nische Gesichtspunkt von Hromádka voll behauptet. Nicht nur weist sein Buch faktisch eine erstaunliche Offenheit für die anderen christlichen Möglichkeiten auf (für die protestantischen vor allem, aber auch für die anderen: seine Dogmatik ist immer auch mit der römisch-katholischen, mir der orthodoxen, ja zuletzt auch mit der jüdischen Gemeinde im stillen oder ausgesprochenen Gespräch); auch prinzipiell weiss er das Okumenische zu verwerten: »Die Tatsache der gespaltenen Kirche ermahnt uns zur Selbstkontrolle und Selbstkritik.« Unser Streben um die Wahrheitserkenntnis kann auf dem Boden unserer eigenen Gemeinde »nur in der Gemeinschaft der *ganzen* Kirche Christi«.

Dieses konkrete Einrahmen des christlichen Wahrheitsverständnisses hat dann noch eine Seite: als Glaubenserkenntnis ist die theologische Erkenntnis nicht nur ein Akt der Vernunft, sondern der ganzen Existenz, d. h. des Gehorsams, der Nachfolge. »Wir können die Wahrheit Gottes erkennen nur indem wir ... zu Teilnehmern seines Tuns werden, indem wir mit unserem ganzen menschlichen Wesen in den Dienst für den Menschen eingesetzt werden, für welchen Gott auf die Erde, in Leben und Tod, in Verdammnis und Grab, heruntergestiegen ist« (S. 94; vgl. auch 144, 302 u. a.). Aber gerade dieser Akt der Nachfolge stellt uns erneut in die Kirche hinein. Also nicht nur seinem Entstehen und seinem Entfalten nach, sondern seinem Wesen nach wird die christliche Erkenntnis an die Gemeinschaft gebunden.

Es ist klar: in dieser Auffassung bilden die prolegomenischen Untersuchungen, die Hromádka im ersten Kapitel unter der Bezeichnung »Das Wort auf dem Wege zum Menschen« entwickelt, keinen uneigentlichen Vorraum der eigentlichen Dogmatik, der auch abgesondert von dem Hauptthema als seine abstrakt-allgemeine Vorbedingung betrachtet werden könnte, sondern sie werden schon entscheidend von diesem Thema getragen. Was ist nun dieses Thema? Hromádka fasst es prägnant *christologisch* auf: »Gott in unserer Mitte, Gott im Fleische, Gott dort, wo der verdorbene Mensch und die verdorbene Welt in Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit taumeln« (S. 76) — das ist nach seinem Verständnis das eigentliche Thema der Schrift und demzufolge der Dogmatik. Von diesem Hauptthema her ergibt sich dann die Disposition des Buches. Dem prolegomenischen Kapitel folgen: 2. »Das Wort über dem Menschen«, 3. »Das Wort ward Fleisch«, 4. »Die Kirche auf dem Wege zum Menschen«, 5. »Erwartung in der Hoffnung«.

Es ist im Wesentlichen (neben dem kurzen Abriss der biblischen Auffassung der Schöpfung und des Bösen) die Trinitätslehre, die im zweiten Kapitel entwickelt wird. Von der prophetischen und apostolischen Botschaft fortwährend gespeist, ist Hromádkas Gottesbegriff betont *dynamisch*. »Alles, was uns das Zeugnis des Alten und Neuen Testamentes von dem lebendigen Gott verkündigt, ist ein fortwährendes Geschehen, eine Ereigniskette auf dem Wege Gottes zum Menschen« (S. 94). Gott ist also kein abstraktes Wesen, sondern der lebendige, wirkende, liebende Herr, der alle unsere Begriffe permanent relativiert und sprengt (vgl. S. 144). Diesem Tatbestand wird in den bewusst (vom Standpunkte des Verstandes gesehen) kontradiktorischen Formulierungen des trinitarischen Dogmas ein Zeichen errichtet. Der eigentliche Sinn der Trinitätslehre liegt jedoch noch tiefer: »Gott verschwindet nicht in diesem Geschehen, in seinen Wundertaten, in Werken seiner Barmherzigkeit und seines Gerichtes ... Das Sein wird nicht vom Geschehen erschöpft« (S. 95). So bewahrt das trinitarische Dogma (allerdings in der konkret biblischen Füllung seiner etwas unbeholfenen griechischen Begrifflichkeit) die echte Dynamik des biblischen Gottesbildes, ohne andererseits einem uferlosen »Dynamismus«,

der Gott in seinen Werken zerfliessen lässt, zu verfallen. Das echte Gleichgewicht zwischen dem Geheimnis und dem Offenbarsein Gottes wird dadurch geschützt.[3]) Darum bekennt sich Hromádka ausdrücklich zu diesem Dogma, das keine müssige Spekulation, sondern ein »Werk derer, die in der Weltarena treu gerungen haben« darstellt, also ein Stück rechtschaffener Theologie.

Es wurde schon angedeutet: nicht nur Gott, in seinem Geheimnis und in seiner Offenbarung, sondern *Gott und Mensch* ist das eigentliche theologische Thema. Das gilt von allem Anfang an: »Wenn man vom Worte Gottes redet, so redet man zugleich vom Menschen ... Das Wort des Herrn ist der Weg zum Menschen« (S. 133). Systematisch wird dieser Tatbestand, dieses Ereignis, im dritten, *christologischen*, Kapitel erörtert. »Es handelt sich hier um die letzte Tatsache: Jesus Christus bricht alles durch, was sich zwischen Gott und Mensch, zwischen Menschen und Menschen, gestellt hat, um sie dorthin wiederzubringen, wo Gott in seiner heiligen Liebe mit ihnen in der Gemeinschaft leben will« (S. 168). In immer neuen Formulierungen umkreist Hromádka dieses Thema. Überall betont er das Dynamische, Erschütternde, Aufrichtende, Errettende an diesem Geschehen (vgl. z. B. S. 132). Seine Christologie ist keine Doktrin, sondern Botschaft, Aufruf angesichts dieser unvergleichlichen, entscheidenden Geschichte. Darum streift er gerade nur an das dogmatisch-technische beim christologischen Dogma (zu dem er sich allerdings — wie es im Falle der Trinitätslehre war — mit Verständnis und innerer Solidarität bekennt), um sich gleich seinem biblisch-geschichtlichen Hintergrund und seinem theologisch-existenziellen Sinn hinzuwenden. Hier schlägt unüberhörbar das Herz seiner Theologie. Es ist vor allem das Werk Jesu Christi, das dann in den Vordergrund tritt. »Das Geheimnis der Person Jesu liegt in seinem Werk« (S. 147) — mit diesen Worten knüpft er bewusst an die bekannte Melanchthonsche These an. In drei Abschnitten betrachtet er dieses Werk in Christi Leben, Tod und Auferstehung. Unter dem ersten Gesichtspunkte betont er vor allem die Gesetzeserfüllung in Jesus Christus, sein Aufrichten der »königlichen Ordnung der Gottesgerechtigkeit«, das zwar eine Errettung von aller Gesetzlichkeit, gleichzeitig aber auch die Freiheit der Wahrheit des göttlichen Gesetzes gegenüber — und also den Ruf in die Nachfolge — bedeutet.[3]) Im zweiten und dritten Abschnitt erötert Hromádka die Versöhnung und die souveräne Herrschaft Jesu Christi.

Im engsten Anschluss an das christologische Kapitel wird dann der *ekklesiologische* Teil entfaltet. Für Hromádka ergibt sich aus dieser organischen Verbindung zuerst die prinzipielle *Relativität der Kirche*, wie es seine wiederholte Charakterisierung der Kirche als »communio viatorum« (Gemeinschaft, die immer noch auf dem Wege ist, der also jedes selbstherrliche Definitivum, jede Verabsolutierung verboten ist), bereits andeutete. Zum Wesen der wahren Kirche gehört das Bewusstsein der Vorläufigkeit, ein ständiges Hinweisen über sich selbst hinaus. »Jeder Glaubende, der in der vollen Gemeinschaft mit der Kirche lebt, blickt über ihre Grenzen zu dem Herrn, dem er allein unbedingten Gehorsam schuldig ist« (S. 68). In dieser »relatio« zu Jesus Christus liegt also die Grenze der Kirche. Aber in derselben Beziehung ist dann auch ihre echte Dignität gegeben; denn darin nimmt sie an seinem dynamischen Sein und Tun teil. Wie nun das Werk Jesu im prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt bestand, so hat auch der Dienst der Kirche diese drei Komponenten. Im Vergleich mit den üblichen Auffassungen, werden Hromádkas Ausführungen — im Anschluss an die böhmische Reformation — besonders durch die Betonung der dritten Funktion ausgezeichnet.

Er fasst dabei auch materiell den königlichen Dienst der Kirche auf eine bemerkenswerte Weise auf, nämlich als den diakonischen Dienst. »Die Ehre Jesu von Nazareth war in seiner Diakonie« (S. 235) — bei der Kirche darf das nicht anders sein. Dabei gilt es allerdings, diesen Dienst christologisch breit zu verstehen, ihn also keineswegs bloss auf das charitative Gebiet zu beschränken: in alle Gebiete des menschlichen Lebens hinein, in die persönliche Sphäre, aber auch in die Gesellschaft, reicht die Tragweite des königlichen Dienstes der Kirche.[4])

Im Weiterdenken dieser Motive eröffnet dann Hromádka denjenigen Fragenkomplex, der ihn auch sehr praktisch in seiner mannigfaltigen kirchlichen und öffentlichen Tätigkeit lebenslang beschäftigte: die Fragen der rechten Beziehung von *Kirche und Welt*. Nach einer kirchengeschichtlichen Orientierung — er setzt sich da nicht nur von der notorischen Versuchung einer »Anpassung« der Kirche an die gegebene Welt ab, sondern auch von jeder Verneinung der kirchlichen Verantwortung für diese Welt, mag sie in einer »asketischen« Form, oder auch in einer starren Auffassung der Zwei-Reiche-Lehre erscheinen — konzentriert sich Hromádka auf die Frage der heutigen Beziehung von Kirche und Welt. Sehr klar tritt da die — im Vergleich mit der Reformationszeit — tief veränderte (»nachkonstantinische«) Lage der Kirche in Erscheinung. Das berüchtigte Phänomen der weitgehenden Säkularisation, der Entchristlichung, wird klar ins Auge gefasst. »Die Religionslosigkeit wurde zum Bestandteil des modernen Lebens, ja zum Programm eines gesellschaftlichen und kulturellen Wiederaufbaus« (S. 306). In der Zeitspanne seiner eigenen Lebenserfahrungen verfolgt Hromádka die unerhörte Verbreitung und Beschleunigung dieses Prozesses, der auch in der Zukunft — nach allem menschlichen Ermessen — weiterhin fortsetzen wird, trotz der wiederholten Restaurationsversuche, denen es in der »mündigen Welt« sowieso kaum mehr gelingt, als die christlichen Kulissen noch einmal aufzurichten. Das muss die Kirche sehr ernst nehmen, und zwar nicht nur darum, weil ihr dieser Fortgang »an den Leib rückt«, sondern darum, weil sie ihn einfach mitverschuldet hat.

Das *Versagen der Kirche* in der »christlichen Zivilisation« wird für Hromádka immer mehr zu einer brennenden Frage, besonders auch aus der lebendigen Erfahrung seiner Begegnungen mit nichtchristlichen Völkern und Menschen.[5]) Als einen der Hauptgründe dieses Versagens bezeichnet Hromádka die folgenschwere Entartung lebendigen christlichen Glaubens in eine weltanschauliche Ideologie und in einen überheblichen Pharisäismus, der sich gerade unter den christlichen Völkern (angesichts ihres zivilisatorischen Aufstiegs) entwickelte. Anstatt die Völker und Menschen in der Perspektive des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi zu sehen, erstarrte die Christenheit in eine dogmatische und moralistische Anti-front. In der frostigen Kruste einer »christlichen Weltanschauung«, eines »christlichen Superioritätskomplexes« erstickt das christliche Gewissen und mit ihm dann ganz folgerichtig die innere und äussere Glaubwündigkeit der kirchlichen Verkündigung — einer der entscheidenden inneren Gründe der Entkirchlichung. An *diesem* Ort muss unsere Busse (die Umkehr!) und darin (und nur darin!) unser zukünftiger Weg ansetzen. Es wird wohl ein »saurer Weg« sein: »Wir können uns auf keine Weltanschauung, auf kein dogmatisches System, auf keine Tradition, auf keine Gunst der Welt und auf keine materiellen Vorteile stützen.« (S. 272). *Aber:* Jesus von Nazareth, das fleischgewordene Wort, folgt uns in die wirklichste Wirklichkeit hinein, in die Tiefen von Sünde und Schuld, von Tod und

Grab ... Und er folgt uns in alle die scheinbaren und wirklichen Abgründe der Religionslosigkeit« (S. 306). Und wenn es so ist, wenn der Kern der christlichen Botschaft selbst in diese Richtung in königlicher Weise weist — könnte dann nicht gerade Verlust aller herkömmlichen Stützen — mag es menschlich noch so schmerzhaft sein und werden — gerade die Voraussetzung eines glaubwürdigen und darum wirksamen Dienstes der Kirche in der entchristlichen Welt werden? In dieser Hoffnung schliesst Hromádka sein Buch.[6])

■

Als Professor Hromádka im Jahre 1949 den Sammelband seiner Aufsätze und Vorträge von Jahren 1927—1939, »Theologie und Kirche«, veröffentlichte, haben wir in einer Besprechung (bei aller Dankbarkeit dafür) einem leisen Bedauern Ausdruck gegeben, dass wir »zum 60. Geburtstag von Prof. Hromádka keine grösser angelegte synthetische Darstellung seines theologischen Denkens bekommen, sondern nur eine Auslese von seinen älteren Werken« — aber auch einer Hoffnung, dass er doch bald ein »grösseres systematisches Werk veröffentlichen werde« (Theologia Evangelica, Praha 1950, S. 52). Dieser Wunsch wurde nach zehn Jahren buchstäblich erfüllt. Das Buch »Evangelium vom Wege zum Menschen« ist tatsächlich »eine grösser angelegte, synthetische Darstellung« von Hromádkas Theologie — und zwar zweifellos die beste und zuverlässigste Darstellung. In einer festen Konzentration auf das, was der Autor für das schlechthin Wesentliche hält, enthüllt sie das Herz seines Glaubens und seiner Theologie.

In diesem Buch ist tatsächlich »der ganze Hromádka«. Das gilt schon von seiner *Form*. Ich möchte bloss auf zwei Züge aufmerksam machen. Zuerst auf Hromádkas *Methode*. Das Buch bietet ein getreues Bild von seinem dogmatischen Schaffen auch in dieser Hinsicht. Diese Methode wird manchmal kritisiert. Man sagt: Hromádkas Gedankengang ist nicht immer übersichtlich und geradlinig, er kreist um die Frage von verschiedenen Seiten, er retraktiert sie in manchen Variationen, er kommt immer wieder auf seine beliebten Motive zurück, er lässt sich durch einen Nebengedanken von dem Hauptargumente ablenken, mit einem Wort: er wiederholt sich allzuviel. Wir geben zu: auch »Evangelium vom Wege zum Menschen« trägt solche Züge. Und doch würde ich zögern, in dieser Art und Weise von Hromádkas Äusserungen einfach eine Schwäche zu sehen, einen Defekt der Methode, der dann eine strikte Systematik einer geradlinigen Konstruktion mit Paragraphen in streng logischer Folge ohne weiteres vorgezogen werden müsste. Hromádkas methodisches Verfahren — mit allen den möglichen und wirklichen Schwächen — hat nämlich auch seine wesentlich starke Seite, seine »Unordnung« erweist sich beim schärferen Zusehen als eine eigenartige Ordnung. Man könnte sie vielleicht als eine »Spiralmethode« bezeichnen. Ich meine damit einen Gedankengang, der nicht einfach geradlinig, unproblematisch, fortschreitet, sondern der immer wieder zu seiner Mitte und zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt, um erst dann in erneuter Konfrontation damit in neuen Variationen seine Versuche zu entfalten. Eine solche Methode kann allerdings nicht dogmatische Probleme als Glasperlen traktieren, die es auf eine vorbereitete Schnur einzufädeln gilt; aber sie tritt darum auch nicht auf derselben Stelle, sondern sie kreist in immer neuen Schichten um den Brennpunkt der Wahrheit. In dieser »Spiralbewegung« wiederholen sich die Grundmotive leicht und das kann dann — besonders wenn in der Zeitnot geschaffen wird — zur Schwäche werden. Aber

doch: entspricht diese Bewegung im Wesentlichen nicht der anvertrauten Bo schaft? Ist nicht der Glaubensakt — und in dessen Nachfolge auch die Ak des theologischen Denkens — ein immer neues Eingehen auf das grosse u unerschöpfliche Thema der göttlichen Wahrheit, ein immer neues Kreis um dieses Thema im Versuche um sein allseitiges — und doch immer ung nügendes — Verständnis und Verkündigung? Ist also diese Methode letzt Endes nicht eine angemessene Form der »theologia viatorum«?

Die zweite Bemerkung zur Form von Hromádkas Ausführungen betrif sein Verhältnis zur christlichen *dogmatischen* Tradition, vor allem seine I terpretation von christlichen Dogmen. Hromádkas Verhältnis zu dieser Tr dition war immer sehr positiv. Seitdem er mit Voraussetzungen des theol gischen Modernismus gebrochen hat, sprach er mit höchstem Respekt von d »klassischen Linie des Christentums« und er schloss sich ihr mit Liebe a Auch unser Buch ist ein Beleg dazu. Hromádka akzeptiert die altchristlich Dogmen praktisch im vollen Umfang, inklusive z. B. der Jungfrauengebu Dabei ist er allerdings vom Fundamentalismus weit entfernt: immer wied bekennt er sich ausdrücklich zu Postulaten und Errungenschaften kritisch Wissenschaftlichkeit. Besteht nun nicht ein gewisser Widerspruch in dies seiner Haltung? Noch schärfer ausgedrückt: ist es nicht folgewidrig, dass e Denker, der so scharfsinnig die Krisis der konstantinischen Epoche erkann und der der Kirche einen Weg aus dieser babylonischen Gefangenschaft vo zeigte, dass dieser Denker nun dogmatisches Schaffen dieser Epoche ohne Ei spruch übernimmt? Diese Fragen wurden tatsächlich gestellt. Und doch b ich überzeugt, dass da — in Hromádkas Auffassung — kein Widerspru klafft. Er fasst das Dogma allzu frei und allzu ernst auf, um von seinem »nac konstantinischen« Gesichtspunkt aus eine Säuberungsaktion in christlich dogmatischen Tradition zu unternehmen. Allzu *frei:* Hromádka ist von d wesentlichen Relativität des Dogmas überzeugt. In dogmatischen Äusseru gen ist die »Seele des Christentums« nicht ohne weiteres aufgehoben. Er zei das an der schlichten Tatsache, dass die voneinander so unterschiedene christlichen Systeme (wie z. B. Protestantismus, Katholizismus, Orthodoxi in den grundlegenden Dogmen bis in die Formulierungen hinein übereinstim men (S. 92). Das bedeutet dann auch auf der anderen Seite: eine blosse Dogme revision kann keine Erneuerung der Kirche herbeiführen. — Aber Hromádk fasst die dogmenbildende Arbeit gleichzeitig sehr *ernst* auf: er hat einen tiefe Respekt für das Schaffen der Kirchenlehrer, er verteidigt sie gegen Vorwürf einer abwegigen Spekulation, und schätzt in ihnen die Männer des Glauben die »aus tiefer Not der Kirche« in der Weltrarena« gerungen haben. Daru betont er ausdrücklich, dass es nicht genügt »das alte Erbe zu zerstören«. A lerdings: es genügt auch nicht es »bloss zu konservieren« (S. 33). Sondern gilt — und das ist nun Hromádkas Antwort auf die Frage der rechten Bezie hung zur dogmatischen Überlieferung — dieses Erbe in Freiheit und Gehor sam des biblischen Glaubens zu *interpretieren.* Hromádka ist tief überzeug dass auch die uns unverständlichen und in diesem Sinne belastenden Dogme der Väter ihre echte Bedeutung offenbaren, wenn wir uns durch ihre »unbe holfenen Formulierungen« zu ihrem lebendigen Sinn durchringen. Es hande sich bloss darum: nicht bei den Formeln — dogmatischen, oder auch bibli schen — stehen zu bleiben, sondern (wie es eine wiederholte Wendung Hro mádkas ausdrückt) zu ihrem »glühenden Kern« durchzustossen. »Evangeliu vom Wege zum Menschen« gibt ausgezeichnete Belege dieses Strebens un Könnens Hromádkas in biblisch-dynamischer Interpretation der »klassische

Linie des Christentums«. Hier liegt meines Erachtens eine besondere Stärke seines Glaubens und Denkens.

Nicht nur der Form, sondern auch dem *Inhalt* nach ist »Evangelium vom Wege zum Menschen« »ganz Hromádka«. Fast alle Hauptakzente seiner Theologie sind hier vertreten: Wir sind Schuldner. Wir sind Pilger. Wir sind freie Kinder Gottes. Der lebendige Gott. Gott auf dem Wege zum Menschen. Jesus von Nazareth in der Fülle unseres Menschsein. Der königliche Dienst Jesu Christi. Nachfolge. Gemeinschaft der Pilger. Soziale Verantwortung der Kirche. Versagen der Kirche. Krisis der »christlichen Zivilisation«. Ende der konstantinischen Epoche. Aufkommen von nichtchristlichen Völkern. Souveränität des Glaubens. Erwartung in der Hoffnung ... Wir könnten diese Reihe von Hauptmotiven viel weiter fortsetzen. Es sind im Wesentlichen bekannte Motive. Wer Hromádkas Weg in letzten Jahrzehnten verfolgte, dem bringen sie keine umwälzende Überraschung. Nicht in seinen einzelnen Elementen, wohl aber in derer bisher nicht dargebotenen *Integration* liegt die Bedeutung dieses Buches innerhalb bisherigen theologischen Schaffens von Hromádka. Dass wir hier zum erstenmal mit dem »ganzen Hromádka«, mit einem panoramatischen Aufriss seiner Theologie, wie ihn seine bisherigen — sonst sehr bemerkenswerten — Äusserungen einfach nicht bieten konnten, konfrontiert werden — darin liegt der entscheidende Beitrag vom »Evangelium vom Wege zum Menschen« zur Erkenntnis von Hromádkas Anliegen und Werk in der Heimat wie auch in der Oekumene.[7])

Das hat dann wichtige Folge für jede zukünftige Auseinandersetzung mit J. L. Hromádka. Seit diesem Buche werden alle Pauschalurteile über ihn problematisiert und kaum zu entschuldigen. Konkret: nur ein grober Vorurteil konnte weiterhin in Hromádka einen »theologischen Impressionisten«, einen »politisierenden Geschichtsphilosophen«, einen »Abenteurer geschichtlichen Ermessens« sehen — und nicht einen Denker, der vom biblisch-evangelischen Zentrum her zu denken und zu handeln versucht. Von dieser Mitte — vom Evangelium vom Wege Gottes zu Menschen — und nicht von irgendwelcher Peripherie ist Hromádka zu verstehen. Im Lichte dieser Mitte ist sein Streben — namentlich sein Ringen um die Souveränität des Glaubens angesichts der revolutionären Veränderungen und sein Friedensstreben — zu begreifen und zu beurteilen. Wohlverstanden: das bedeutet keine Unantastbarkeit seiner theologischen und kirchenpolitischen Ausführungen. Es ist übrigens kaum etwas diesem Theologen der »theologia viatorum« so fremd, wie ein Anspruch an Unfehlbarkeit oder Definitivum. Seine Theologie ist ein Weg, nicht das Ziel. Es ist kein Zufall, dass das Motiv des Weges im Titel sowohl seiner ersten wie auch seines letzten Buches erscheint. So ruft er zum Mitpilgern — und das bedeutet in der evangelischen Kirche immer: zum Gespräch, zu gemeinsamen Fragen und Rückfragen, zum Prüfen, »ob dies sich so verhalte« — allerdings: zum Prüfen im Lichte des gemeinsamen Zieles, nicht von einer Position der angewohnten Vorurteile aus — im Lichte des Evangeliums vom Wege Gottes zum Menschen. Zu diesem Pilgern ruft er.

Wir sind dankbar für diesen Ruf. Nicht immer und nicht in allem haben wir ihm verstanden. Aber er hilft uns wesentlich. Und ist es nicht ein providentielles Geschenk, wenn der tschechischen evangelischen Kirche gerade in der so entscheidenden Stunde ihrer neueren Kirchengeschichte in Hromádkas Botschaft und Lehre eine Theologie gegeben wurde, die sich so zielbewusst an den Kern des Evangeliums angeschlossen hat?

[1]) 'Der Glaube bedeutet das Leben in Wahrheit und Wirklichkeit, in Wirklichk und Wahrheit. Es geht nicht um unsere Vermutungen, Meinungen, Gefühle. Die H schaft, die die berufenen Schuldner dieser Welt ausrichten sollen, ist die Botschaft der, wahrsten Wahrheit und wirklichsten Wirklichkeit.' (S. 35.)

[2]) »Es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Geheimnis und Offenbarung Gottes. Gott ist in seinem verhüllten Wesen derselbe, der in sein Wort erschien« (S. 95).

[3]) »So wie im Alten Testament das Volk zuerst aus der tötenden Tyrannei Pharao errettet wurde, um dann auf der Wüste die königliche Proklamierung sei Erretters in der Form des Gesetzes zu hören, so zerbricht auch im Neuen Testam Jesus die Ketten dessen, was den Menschen innerlich und äusserlich versklavt, um i dann die Wahrheit, den echten Willen des Herrn, in aller Heiligkeit und Unbedingtl zu verkündigen« (S. 165f).

[4]) »Wenn ein echtes Wort von der königlichen Autorität Jesu Christi in die Kir und die Welt hinein erklingt, dann beben die päpstlichen und bischöflichen Throne, prunkvollen Kathedralen, die Kirchenwürden der reformatorischen Kirchen, das th logische Selbstbewusstsein der Kirchenlehrer und alle Machtprivilegien der Kirc Aber es beben auch die Versuche der weltlichen Mächte um die Bedrückung menschlichen Freiheit, des Rechtes und der Gerechtigkeit, um die Vergewaltigung Glaubens, der Überzeugung und des Gewissens« (S. 235f).

[5]) »Ich frage fortwährend, wie das geschah, das Millionen von Menschen, die Jesus nichts gehört haben, auf eine wahrhaftigere, gütigere, edlere Weise leben Millionen derer, die in den Gemeinden verschiedener christlichen Kirchen erzog wurden, die in der Tradition der christlichen Zivilisation leben und die nun auch mo tisch auf eine privilegierte Stellung in der Welt Anspruch erheben« (S. 265).

[6]) »Das Ende vom Tempel Salomos war kein Ende der prophetischen Botsch Die Erschütterungen unserer religiösen und kirchlichen Tradition können eine Läu rung der evangelischen Verkündigung und auch des evangelischen Liebesdienstes Menschen bedeuten. Es handelt sich bloss darum, den eigentlichen Kern des biblisch Erbes und in seinem Licht uns selbst und unsere Stunde zu verstehen; den Weg den nahen und entfernten Menschen zu finden in der verständlichen Ausrichtung d sen, woran wir glauben, was wir bekennen und wohin wir gehen« (S. 308).

[7]) In diesem Zusammenhang ist auch das *Nachwort* des Buches (S. 291—30 von grosser Bedeutung, weil darin Hromádka selbst Weg und Gestalt seiner Theolog charakterisiert. »Unser theologisches Denken ist bestimmt durch gehorsame Ehrfurc vor dem Worte Gottes, durch lebendige Solidarität mit der Kirche und mit ihr Streben um rechtes Bekenntnis, aber auch durch schlechthinnige Offenheit für a wirklich kritische, wissenschaftliche Versuche um eine bessere Erkenntnis der G schichte Israels und der apostolischen Kirche, der biblischen Bücher des Alten u Neuen Testaments« (S. 294). Das klingt zwar etwas allgemein, aber Hromádka b kennt sich damit — zusammen mit einer interessanten autobiographischen Skizze, der er sein Denken in den zeitgenössischen ökumenischen Rahmen hineinsetzt und se ner Lehrer und Anreger dankbar gedenkt — zu jenem »Umbruch« in der protestan schen Theologie, der den toten Gegensatz zwischen Orthodoxie und Modernismus einem biblisch-reformatorischen Neuansatz (den auch Hromádka selbst in seiner J gend unabhängig vollzogen hat) überwindet. Dabei ist er sich — bei aller Treue zu reformatorischen Erbe — unserer tief veränderter Lage voll bewusst und lehnt daru jeden bloss restaurativen Versuch (etwa eines Konfessionalismus) entscheiden ab. E fühlt sich darum besonders der *böhmischen* Reformation (die z. B. niemals konfessi nalistisch eingestellt war) nahe: ihre entscheidende Akzente — wie z. B. die Betonu des Gehorsamsmomentes im Glaubensakt mit dem Eifer für die soziale Verantwortu des Christen, die Auffassung der Kirche als »communio viatorum« mit der folgerichtig Abwehr vor jedem Institutionalismus, die eschatologische Ausrichtung der Botsch mit der erstaunlichen ökumenischen Offenheit — teilt er mit Freude und Dankbarkei So ist er mit seiner Dogmatik in der einheimischen Tradition der hussitischen u brüderlichen Bewegung tief und organisch verwurzelt.

GYULA NAGY

Die Kirche und das Problem der Einheit in der Menschenwelt

Die Kirche Jesu Christi erschien in dieser Welt als eine eigenartige Gemeinschaft, die die gewaltigsten menschlichen Verschiedenheiten und Gegensätze in sich schloss und von ihnen her beseitigte. Dieser Wesenszug der Ekklesia macht sich im seltsamen Ereignis der Pfingstgeschichte bemerklich, da das Kerygma der Apostel von einer grossen Menschenmenge verschiedener Sprache, Herkunft und Heimat vestanden wurde und »es hörte ein jeglicher dass sie mit seiner Sprache redeten«, Apg. 2, 6. Von dieser Gemeinschaft der christlichen Gemeinde kann der Apostel — trotz den hier und da bald hervertretenden Problemen — die unerhörten Worte schreiben: »Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu«, Gal. 3, 28.

Das ist der Anfang eines langen Weges der christlichen Gemeinde in der Welt. Wir heutige Christen sind auf demselben Weg. Wir alle haben in Christus die *Gabe* der Einheit erhalten. Wie bei den meinsten Gnadengaben, ist aber dieses Geschenk der Einheit zugleich eine *Aufgabe,* ein Auftrag und Dienst aller Christen in dieser Welt.

Wir leben heute inmitten der Gegensätze, die immer unerträglicher auf den Schultern der Menschheit lasten; und zwar einer Menschheit, die sonst am Anfang einer hoffnungsvollen neuen Weltepoche steht und sogar die Riegel des Atomkerns und des Weltalls aufgebrochen hat. Noch niemals war der Mensch — äusserlich gesehen — so mächtig. Und vielleicht noch nie war die Menschheit so geteilt und zerrissen, wie heute! Hat die Christenheit in dieser Lage, am Rand eines möglichen Verderbens von weltweitem Ausmass, etwas Wirksames dieser Welt zu geben? Wie ist die Einheit, die wir in Jesus Christus erhalten haben, selbst beschaffen und welche Verantwortung sie bedeutet für uns in der heutigen Welt und in der Weltchristenheit? Es sind schwerwiegende Fragen, die eine klare Antwort von uns fordern.

(1) *Das Problem der Einheit in weltlicher Sicht.*

Stellen wir zuerst die Frage: Ist es wirklich notwendig, beim brennenden Problem der Einheit in der Menschenwelt von einer besonderen *christlichen* Lehre, von besonderen christlichen Aufgaben zu sprechen? Legen uns die Wissenschaft, der gesunde Menschverstand, ja sogar auch unser innerstes Gefühl nicht in genügender Anzahl wichtige Tatsachen und Argumente vor, um von der unausweichlichen Alternative eines friedlichen Zusammenlebens auf unserer kleingewordenen Erdkugel oder der Gefahr eines gemeinsamen Untergangs uns zu überzeugen? Es ergibt sich die Frage: hat es einen Sinn, trotzdem noch über besondere christliche Lehre und Aufgaben hier nachzudenken? Wir

wollen diesen Einwand später beantworten. Nun wenden wir uns zuerst den Bemerkungen, die von der Wissenschaft gemacht werden.

Nach der heutigen *Auffassung der Wissenschaft* besteht die Menschhe aus drei Haupttypen: aus dem weissen, mongoloiden und negroiden Menschentyp. Um ihre Verschiedenheiten zu erklären, stellten einige Wissenschaftl die Theorie des Polygenismus auf. Nach dieser Auffassung soll sich die biol gische Menschwerdung von verschiedenen Urahnen an mehreren Punkt der Erdgeschichte ereignet haben. Die Menschheit habe also keine gemeins me Herkunft. Damit seien die grossen Unterschiede der Menschenrassen, Kuturen usw. zu erklären. Im Gegensatz zu dieser Hypothese steht heute d Theorie des Monogenismus im Vordergrund. Nach dieser bildet die Mensch heit — biologisch gesehen — eine grosse Einheit. Wir Menschen sind al Abkömmlinge derselben Ureltern. Die Übereinstimmungen der verschiedenst Menschentypen und Völker — betont diese Theorie — sind viel bedeutende als alle ihre Verschiedenheiten. Die sogenannten rassischen Eigenschaften die Hautfarbe, die Schädelgestalt usw. — sind nur ein kleiner Bruchteil de gemeinsamen biologischen Erbe der Menschheit gegenüber. Sie haben dab keine lebenswichtige Rolle und sind auch in anderer Weise, als es der Polyg nismus versucht, leicht zu erklären. Es gibt kein besonderes »weisses Blu und »Negerblut«, da die Bluttypen in der ganzen Menschheit dieselben sin Die Hautfarbe — der Grund für so vielen Übermut, Hass und für so vi menschliches Leiden — ist eigentlich eine wunderbare Schutzeinrichtung: d beständige Quantität der Pigmentkörnchen in der menschlichen Haut häng von der Intensität der Sonnenstrahlung in einem gewissen Erdteil ab und d dunklere Hautfarbe wirkt als ein Lichtfilter gegen die schädliche Strahlungsintensität. Als starke Beweise für die gemeinsame Herkunft der Menschenwelt sind auch ähnliche Sitten, Urmythen, gewisse sprachliche Übereinstimmungen und auch der gemeinsame Gottesglaube bei den verschiedenen Urvölkern der Erdteile zu erwähnen.

So argumentiert die Wissenschaft für die menschliche Einheit in dieser Welt. Unsere »praktische Vernunft« beschäftigt sich aber bei dieser Frage nicht so sehr mit der Herkunft, sondern vielmehr mit der Zukunft. Wenn man die irdische Zukunft der Menschenwelt im Auge hat, so zwingt uns *der nüchterne Menschenverstand einzusehen:* bei der rasenden Weiterentwicklung der Kriegstechnik haben wir eine Aussicht auf das Weiterleben der Menschheit nur in dem Fall, wenn sich die zusammenhaltenden Kräfte in der Menschheit stärker beweisen, als alle zerreissenden, teilenden Mächte unserer Welt. Würden aber die nationalen, wirtschaftlichen, weltanschaulichen, kulturellen und sonstigen Gegensätze die zusammenhaltenden Kräfte besiegen und in Kriegsform ausbrechen, dann wäre die Folge eine Weltkatastrophe, deren blosser Gedanke uns tiefst erschüttert. Es wäre unendlich sinnlos und allem gesunden Menschenverstand im Grunde widersprechend, wenn die Menschheit dazu ohnmächtig zusehen würde, dass die neuentdeckten elementaren Kräfte statt der Förderung des allgemeinen Wohls zu gegenseitigem Massenmord und zur Vergiftung des Erdenlebens gebraucht werden. Unsere Welt besitzt inmitten ihrer heutigen Spannungen und Gegensätze eine Aussicht auf das Weiterleben nur als eine umfassende Einheit trotz all ihren Verschiedenheiten und Spaltungen.

Als drittes Moment erwähnen wir *die Stimme unseres Gewissens,* unser innerstes Gefühl. In seiner Dogmatik spricht *Althaus* über das uns allen be

kannte Erlebnis dieser Einheit in der Begegnung mit unserem Mitmenschen.[1]) Wäre es selbst ein Mensch von den primitivsten Urbewohnern Australiens oder Afrikas, spürt man bei solcher Begegnung immer die tiefliegende Einheit des gemeinsamen Menschentums, unendlich anders, als einem Tier gegenüber. Ein innerstes Gesetz — »in unseren Herzen geschrieben«[2]) — sträubt sich in uns gegen alle Rassentheorien und polygenistische Hypothesen, die die Einheit der Menschenwelt zuerst theoretisch, dann aber auch praktisch verneinen.

Alle diese Tatsachen und Argumente sollten — so möchte man wenigstens denken — einen genügend starken Damm allen Versuchen gegenüber bilden, die sich über diese umfassende menschliche Bluts-, Schicksals- und Gefühlsgemeinschaft hinwegsetzen wollen und damit die Gefahr der Selbstvernichtung der Menschenwelt heraufbeschwören. Man möchte auf den Sieg des gesunden Menschenverstandes und der gemeinsamen Interessen aller Völker hoffen. Unsere Generation erinnert sich aber noch sehr lebhaft an die furchtbaren Ereignisse des zweiten Weltkrieges. Unter uns leben noch auch die Opfer des Rassenhasses; Leute, deren Eltern, Kinder, Verwandten im Namen der »rassischen Minderwertigkeit« grausam getötet und verbrannt worden sind. Solche schrecklichen Früchte trug die Verneinung der menschlichen Einheit! Die Flut dieser Gesinnung, vielleicht der furchtbarsten Verirrung der neuzeitlichen Menschheit, liegt schon grösstenteils hinter uns. Wir müssen aber immer noch auf der Hut sein, denn die Zeichen dieser Sinnesart sind noch vielerorts in der Welt aufzufinden. Die schlimmen Erfahrungen der Vergangenheit sollen uns ermahnen, — und damit wollen wir auf die anfangs aufgeworfene Frage antworten — dass man in diesem Fragenkomplex trotz all der erwähnten Tatsachen und Argumente noch tiefer graben muss. Ganz bis and die Grundlagen unseres Menschendaseins! Da haben wir aber schon ein anderes Feld zu betreten.

2. *Die christliche Lehre von der Einheit aller Menschen.*

Der tiefliegende Grund der Einheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen ist für uns — das müssen wir *zuerst* betonen — in Apg. 17,26 folgendermassen umrissen: Gott »hat gemacht, dass *von einem Blut* aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat Ziel gesetzt und vorgesehen, wie lange und wie weit sie wohnen sollen«. Nicht nur die einheitliche biologische Herkunft und das gemeinsame Schicksal der Menschheit, sondern in all diesem und über all dieses *der heilige Wille Gottes, unseres Schöpfers, verbindet uns in eine unzerreissliche Einheit mit unserem Mitmenschen, welchem Volk, welcher Rasse, Kultur und Weltanschauung er immer auch gehören mag.* Nach Gottes Willen bilden wir alle eine einzige, grosse Menschenfamilie. Christus ist Erlöser der ganzen Menschheit nur als Gegenbild unseres gemeinsamen Urvaters Adam.[3])

Demgegenüber wird oft der Einwand gestellt: wurde diese ursprüngliche, schöpfungsmässige Einheit dadurch nicht aufgehoben, dass beim Turmbau zu Babel ein Gottesgericht die ganze Völkerwelt getroffen und sie in alle Welt zerstreut hatte? Man versuchte es vor einer Zeit, Gen. 11 und andere Bibelstellen (zum Beispiel Gen. 9, 20 ff) als Rechtfertigung der verschiedenen Rassentheorien zu verwenden. Der *Ursprung der Völker* und seine theologische Bewertung ist, besonders in unserer kontinentalen europäischen Theologie, ein viel besprochenes und umstrittenes Problem. Die Theologen ausserhalb

Europas können im Volk kaum eine tiefere göttliche Dauerordnung erblik-
ken.[4]) *Karl Barth* vertritt einen ähnlichen Standpunkt. Nach seiner Meinu
darf man in unserer Zugehörigkeit zu einem gewissen Volk und in der Ex
stenz der einzelnen Völker nur eine faktische Anordnung der göttlichen Vo
sehung (ordinatio) erkennen, aber keine selbständige und dauernde Ordnu
seiner Schöpfung (ordo), ähnlich dem Sein von Mann und Frau, von Elte
und Kindern.[5]) Nach einer anderen Auffassung ist die Existenz der Völk
und Rassen ausschliesslich eine Folge des göttlichen Strafgerichts, also etwa
worin man nur einen Verfall im Verhältnis zur schöpfungsmässigen Einh
erblicken kann. Ohne in diese Auseinandersetzung jetzt tiefer eindringen z
wollen, müssen wir doch feststellen, dass die Heilige Schrift von Völkern nic
erst in Gen. 11 spricht. Wie es auch Karl Barth bemerkt, ist schon im 10. Ka
pitel der Genesis, vor der Babel-Geschichte, davon die Rede, dass sich d
Menschheit nach der Sintflut nach ihren Geschlechtern und Völkerschaft
verteilt und in verschiedenen Teilen der Erde ansiedelt. Wir dürfen in dies
Verteilung der Menschheit das Vollbringen der uranfänglichen Anordnung d
Schöpfers erblicken: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde
Gen. 1, 28. Nach unserer Meinung darf zwar nicht die faktische Erscheinu
eines Volkes, wohl aber die Verteilung der grossen Menschenwelt in kleine
Einheiten der Völker und Menschenrassen auch einen Platz in der Schöpfu
Gottes haben, ohne die sündhafte Verderbnis freilich in diesen Bereich z
vergessen. Die Existenz der Menschenrassen und Völker trägt also sowohl d
Abglanz des Schöpferreichtums Gottes, als auch den Schatten des Sündenfal
an sich. Das Sein jedes noch so kleinen Volkes, jeder menschlichen Rasse u
Kultur ist eine *Schöpfergabe Gottes,* göttliche Verordnung und göttlicher Au
trag: sie müssen mit ihrer Eigenart eine besondere Farbe, eine bereichern
Art in der Menschfamilie bilden. Zugleich ist aber das Nebeneinander d
Menschenrassen, Völker und Kulturen infolge des Sündenfalls ständig ei
Quelle dämonischer Kräfte, indem man diese Gaben dem Willen Gottes g
genüber missbraucht. Das ist eben der Sinn der biblischen Geschichte vo
Turmbau in Gen. 11.

In der blossen Existenz der Völker und Menschenrassen dürfen wir al
an sich noch keinen Abfall vom Schöpferwillen Gottes, keine Aufhebung d
schöpfungsmässigen Einheit des Menschengeschlechts sehen. Diese Vielhe
in der tiefgegründeten Einheit wird nur in der Macht der menschlichen Sünd
zu einer sprengenden Kraft, einem verhängnisvollen Hindernis im Wege d
Menschheit. Ebenso entschieden grenzen wir uns aber auch von der andere
falschen Auffassung ab, die die schöpfungsmässige Verteilung der Mensch
heit in Völker in der Weise betonte, dass sie auf diese Verschiedenheiten sic
berufend, über die Geltendmachung des Geschenks und Auftrages unseres g
meinsamen Menschentums sich hinwegsetzen wollte. (Gewisse Richtungen i
der sogenannten »Schöpfungsordnung-Theologie«, besonders klar aber in d
»deutsch-christlichen« Bewegung.) Wir müssen jede Auffassung immer zu
rückweisen, welche unsere Zugehörigkeit zu einem konkreten Volk oder eine
Menschenrasse über unser gemeinsames Menschentum setzen, ihm gegenüber
stellen oder vorziehen will.

Man beachte *zweitens:* wir Menschen bilden ohne Ausnahme auch dari
eine Einheit, dass wir alle *Sünder* sind und *unter dem gerechten Gericht de
heiligen Gottes* stehen. In der Frage der einheitlichen Herkunft stimmen di
Botschaft der Schrift und die Feststellungen der Wissenschaft überein. Unse
Einheit in der Sündhaftigkeit, sowie unter dem Gericht Gottes ist dagegen ein

ansschliessliche Offenbarungswahrheit. Die Heilige Schrift bezeugt es einstimmig, dass es keinen einzigen Menschen gibt, der mit erhobenem Haupt vor dem lebendigen Gott stehen könnte. Wir Menschen sind ohne Unterschied alle vom Gesetz Gottes verurteilt und seiner Vergebung bedürftig. Man kann — falsch und irrigerweise — auf Grund der Verschiedenheiten der Hautfarbe, der völkischen Existenz, der Kulturen usw. gegen die Einheit aller Menschen argumentieren. Wie sehr werden aber alle diesen Unterschiede und vermeintlichen Vorteile in den Schatten gestellt, wenn wir als Sünder vor dem heiligen Gott stehen! Wie tragikomisch erscheint dann der Stolz der »weissen Völker«, alle ihren rassischen, völkischen, kulturellen Vorurteile den »farbigen Völkern« gegenüber, besonders wenn wir bedenken, dass dieselbe »weissen Völker« schon zweimal in diesem Jahrhundert die unsagbaren Leiden der Weltkriege herbeigeführt haben!

Die biblische Botschaft von unserer tiefen Einheit in der Sünde erklärt es uns, warum die Unterschiede der Völker und Rassen, Sprachen und Kulturen als Ursachen fortwährender Spannungen und Gegensätze, des Hasses und blutiger Kriege in der Geschichte erscheinen. Die Verschiedenheit der Farben bildet in der Natur eine schöne Harmonie. Dieselbe Verschiedenheit wird aber in der Menschenwelt eine ständige Quelle der Unterdrückung und Leiden, rassischer Unterscheidung und Absonderung. Der Mensch, von seinem Gott und Schöpfer abgefallen, wird sich auch seinen Mitmenschen entgegenstellen. Jeder kleinste Unterschied kann sich bei ihm in eine Spannkraft, eine Einbruchsstelle des Hasses und der Feindseligkeit umwandeln, — wegen unserer Einheit in der Sünde, im Abfall von unserer schöpfungsmässigen Bestimmung.

Und nun kommen wir zu der dritten und zugleich wichtigsten Sicht dieses Problems vom Wort Gottes her: die Einheit aller Menschen ist für uns schliesslich *in der universalen, alle Menschen umfassenden, rettenden Liebe Gottes in Jesus Christus* am tiefsten begründet. »Christus ist der Erlöser der ganzen Menschenheit, der ganzen Welt. Darin ist die Einheit des Menschengeschlechts — mit einem dogmatischen Fachausdruck — soteriologisch begründet.«[6]) Es ist gewiss eine sehr bemerkenswerte Tatsache, dass es während der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums noch kein Zeitalter, kein Volk, keine Kultur gab, in welcher das verkündigte Evangelium völlig wirkungslos geblieben wäre. Ist dieses Faktum nicht genügender Beweis dafür, dass die Menschheit nicht nur in ihrer Sündhaftigkeit, sondern auch in der rettenden Gnadenabsicht Gottes eine unzertrennbare Einheit bildet? Diese Universalität der Gnade Gottes wird am Kreuz von Golgatha offenbar. Es gibt gewiss keinen einzigen Christen, der es mit Ernst behaupten würde: es gebe solche Menschen oder Menschengruppen, für die Christus am Kreuz nicht gestorben sei. Wenn aber Christus für uns alle starb und die Vergebung auch ihnen gilt, wer dürfte es wagen auszusprechen: »Herr Gott, Du hast ihnen vergeben, ich aber will ihnen nicht vergeben!« Ist das nicht eine ganz unmögliche Haltung und Denkweise vor Gott? Und wie oft sind wir doch im Zustand dieser Ungnädigkeit und Versöhnlichkeit anderen gegenüber! Das stärkste Motiv, das man zur Beseitigung der verschiedensten trennenden Gegensätze und Spannungen überhaupt denken kann, ist die Kraft der Vergebung, die vom Kreuz des für uns alle gestorbenen und auferstandenen Christus in die Menschenwelt ausstrahlt.

Diese soteriologische Einheit ist zugleich auch *eine pneumatologisch-ekklesiologische Einheit.* Wir meinen damit: der tiefliegende Grund der Einheit

aller Menschen ist für uns Christen auch darin gegeben, dass Gott der Heilige Geist alle Menschen ohne Unterschied, jede Menschenrasse und jedes Volk in jeder Sprache, versammeln will. Die Frucht seiner Wirksamkeit ist die eine heilige, allgemeine christliche Kirche. Ihre Einheit ist die der »neuen Schöpfung«, eine Einheit der genesenden, erneuerten Menschheit. Die Kirche der Wirkungsbereich des auferstandenen Herrn und des Geistes, ist wirklich keine partikulare Gemeinschaft! Sie gehört der ganzen Menschheit. Jede Menschenrasse, Kultur, Gesellschaftsschicht, jedes Volk und Zeitalter dürfen da ihren Platz finden. In ihr und um sie soll die allumfassende Liebe Gottes alles beleben. Es ist gewiss kein Zufall, dass der gedanke der allgemeinen Menschheitsgeschichte aus der Heiligen Schrift stammt.[7]) Das eine, gemeinsame Evangelium hebt die Eigenart der Menschenrassen, Völker und Kulturen in der verschiedenen Kirchen und Teilkirchen der Welt nicht auf. *Um das Kreuz Jesu Christi versöhnen sich aber diese Unterschiede miteinander ähnlich wie beim Pfingstwunder hört da die Völkerverwirrung zu Babel wieder auf und die Macht der verderbenden, zerrissenden Sünde wird gebrochen. Die wahre Einheit des Menschengeschlechts wird im Zentrum der Weltgeschichte: in Jesus Christus — nur in ihm und aus ihm — hergestellt.* Das ist das Herzstück und die Mitte unserer christlichen Lehre von der Einheit der Menschenwelt.

Dieser Vorgang ist— wie wir es schon erwähnt haben — eine »*Genesung*«, die sich im Wirken des Heiligen Geistes unter ständigen Spannungen und Kämpfen vollzieht. Ein Zeichen dieser Spannung ist die qualvolle Lage, dass die Einheit der Kirche Jesu Christi für uns immer noch unter die Vielheit der christlichen Denominationen verborgen ist. Wir erfahren in dieser Lage immer neu und getröstet die über alle unsere konfesionellen und sonstigen Verschiedenheiten und Gegensätze siegreiche Macht unseres Herrn. Zugleich aber auch unsere Ohnmacht, da wir den teueren Schatz der Einheit in Christus nur in »irdenen Gefässen« (II Kor. 4, 7) haben. So wird die Gabe der Einheit für unseren Glauben, für die »pistis di'agapes energoumene« (Gal. 5, 6), eine ständige *Aufgabe*, diese in Jesus Christus der ganzen Welt geschenkte Einheit in unserem Leben darzustellen und in die Menschenwelt auszustrahlen. Die *Vollendung* ist noch nicht da. Wir wandern nur ihr entgegen. Dann wird schliesslich alles einig, ein Reich Gottes aus allen Völkern und Sprachen vor dem Stuhl des Lammes, Offb. 7, 9 ff. Darauf hoffen und warten wir. Unterdessen dürfen wir aber die Aufgaben für unsere christliche Liebe in der Welt nicht vergessen.

3. *Ethische Folgerungen.*

Bekanntlich handelt es sich in den apostolischen Briefen gewöhnlich zuerst um Taten und Gaben der göttlichen Gnade. Darauf folgen aber Aufforderungen: wir sollen die Gnadengaben nicht verachten, sondern von dieser Gnade leben! Die Indikative der Gnade werden also von ethischen Imperativen abgelöst.

So verhält es sich auch mit der Einheit, die Gott unserer Welt in Jesus Christus geschenkt hat. Am Anfang des Epheserbriefes hören wir vom vereinigenden Wirken Gottes in Jesus Christus. »Er hat uns wissen lassen das Geheimnis seines Willens nach seinem Wohlgefallen ... auf dass alle Dinge *zusammengefasst* würden in Christo«, Ef. 1,9—10. Die Kirche ist »sein Leib, nämlich die Fülle des, der alles in allem erfüllt«, Ef. 1, 23. Bald kommt aber

die Rede darauf, wie wir die Gabe der göttlichen Liebe gebrauchen sollen. »So ermahne nun euch ich Gefangener in dem Herrn, dass ihr wandelt, wie sich's gebührt eurer Berufung, mit der ihr berufen seid, mit aller Demut und Sanftmut, mit Geduld, und vertraget einer den andern in der Liebe, und seid fleissig *zu halten die Einheit* im Geist durch das Band des Friedens«. Ef. 4,1 –3. Die Aufrufe dieser Art werden »Gnadenimperative« genannt, da ihnen die Verkündigung und Darreichung der Gnade immer vorausgeht. Nur darum und auf diese Weise sind sie im Leben der Gläubigen zu verwirklichen. Damit sind wir aber zu den ethischen Folgerungen unserer bisherigen Untersuchung angelangt.

Zum ersten: Die Gnadenimperative des Wortes beurteilen unsere Spaltungen und Gegensätze *innerhalb der Kirche.* Sie sollen in uns tiefe Reue erwecken, sind aber auch ständige Aufrufe zur Auflockerung und Entfernung der Gegensätze in der Weltchristenheit, die in konfessioneller Selbstzufriedenheit, sowie in nationalen, rassischen, kulturellen und weltanschaulichen Bestimmtheiten wurzeln. Es wäre eine billige und gewiss falsche Methode, sich hier immer auf das Gebot der christlichen Liebe zu berufen, damit aber die *mühevolle Arbeit* sich ersparen zu wollen, die ein aufrichtiges Streben nach der christlichen Einheit unausweichlich mit sich bringt. Die wahre Liebe versucht es niemals, mit einem Umgehen der Hindernisse in den Fragen der christlichen Wahrheit, sowie unserer christlichen Verantwortung und Aufgaben den falschen Schein einer Einheit zu erwecken. Um die christliche Einheit sowohl in kleinerem, als auch in weltweitem Ausmass müssen wir uns in tiefer Demut und mit geduldigem Glauben gemeinsam bemühen. Alle unsere Arbeit und Bemühung in diesem Bereich soll aber immer in der Liebe geschehen.

Zum zweiten: Versucht jemand die Kräfte des Evangeliums ausschliesslich auf den inneren Kreis der Kirche oder der Gemeinde zu beschränken, so wird er damit die Universalität der Gnade Gottes verneinen. Das wäre aber die Haltung des dritten Knechts in dem bekannten Gleichnis Jesu von den Talenten, Matth. 25, 24 ff. Jesus sagt zu seinen Jüngern: »Ihr seid das Salz der Erde!« Das Salz existiert nicht, um sich selbst zu konservieren. Der Sinn seiner Existenz besteht darin, dass es sich verliere, aufgebe und recht bescheiden mit seiner Kraft um sich diene. Dieses Wort des Herrn soll uns immer daran erinnern: *der Sinn der Existenz der Kirche ist der Dienst an der Genesung der Welt in Jesus Christus. In Bezug auf unser hier behandeltes Problem, besteht der Sinn und Dienst der Kirche Jesu Christi in der Heilung der unsere Welt zerreissenden Spaltungen mit den versöhnenden und vereinigenden Kräften des Evangeliums, durch Wort und Sakrament, in der Hoffnung des Glaubens auf die letzte Vollendung.* Die Gabe der Einheit, die wir in Christus erhalten haben, soll gelebt und in die Welt ausgestrahlt werden. Auch die schönste Liturgie der Kirche wird falsch, wenn sich die Gemeinde inzwischen den Problemen der Welt, den Sorgen und Leiden der Aussenstehenden gegenüber verschliesst. Umgekehrt wird auch der »vernünftige Gottesdienst« des christlichen Lebens (Röm. 12, 1 ff) leer, wenn wir die Werke der Liebe nicht als die Zeugen dessen tun, der als Gekreuzigter und Auferstandener diese Einheit in uns wirkt.

Zum dritten muss aber Eines noch hervorgehoben werden, was in diesem Zusammenhang oft genug übersehen, gar nicht oder zu wenig ernst genommen wird. Soll das bisher Gesagte bedeuten: wo man diese Einheit in Jesus Christus nicht wahrnehmen oder erwarten kann, haben wir Christen da nichts

mehr zu tun? Das wäre das vollkommene Missverständnis des Wesens de Agape. Wit beten für das »Brot des Lebens«, aber auch für das leibliche Bro Beide sind notwendig. Keines von den beiden wird durch das andere über flüssig gemacht. Wenn christliche Eltern das »Brot des Lebens« ihren Kin dern darreichen wollen, das macht es für sie keinesfalls überflüssig, auch ih leibliche Nahrung zu besorgen. *Ebenso unmöglich ist es aber für uns Christe die von der Einheit in unserem Herrn Christus mit Wort und Leben Zeugn ablegen müssen, bei den menschlichen Anstrengungen für die relative irdisch Einheit, für den äusseren Frieden, für die Beseitigug der Spaltungen un Gegensätze in der Welt gleichgültig zu bleiben.* Konkreter gesagt: dem Übe des Krieges will das Christentum ganz an die Wurzeln gehen, als das Evan gelium der Versöhnung und Sündenvergebung in Christus verkündigt wir Ist aber ihre Liebe wahrhaftig, dann werden die Christen auch das Äusserst versuchen, dass die schwierigen Probleme der heutigen Welt nicht durch eine verhängnisvollen Krieg, sondern durch friedliche Verhandlungen gelöst wer den können. War das immer eine besondere christliche Aufgabe,[8]) so liegt dies Verantwortung auf allen Christen der Welt im Schatten eines drohende Atomkrieges unermesslich grösser und dringender, als je zuvor. Oder nehme wir ein anderes Beispiel! Die radikale Lösung des Rassenproblems und des na tionalen Hasses ist nach unserer Überzeugung die Einheit in unserem Herrn in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Da sind wir alle eins in Christus Müssen wir aber nicht zugleich jede aufrichtige Anstrengung grüssen un freudig unterstützen, um diese Gegensätze auch mit anderen Mitteln ver mindern und beseitigen zu wollen, wo sich die Kraft einer Einheit in Christu nicht auswirken kann?

Unsere christliche Verantwortung darf in diesem Bereich nie »maxima listisch« sein in dem Sinn, dass sie nur da unser Gewissen bewegt, wo es sich um die Bezeugung und Auswirkung der Einheit in Christus handelt, uns abe in anderen Aufgaben der christlichen Liebe müssig bleiben lässt. Ebensowen darf natürlich unsere Agape »minimalistisch« werden in dem Sinn, dass wi inmitten der konkreten Aufgaben der tätigen Liebe das Zentrum unsere christlichen Dienstes vergessen, nämlich die Verkündigung der erlösenden un vereinenden Gnade Gottes in Christus. Die beiden dürfen nie zerrissen ode einander gegenübergestellt werden. Sie gehören beide zur Verwirklichung de besonderen christlichen Verantwortung und zum Dienst der Christenheit fü die Einheit in unserer heutigen Menschwelt.

Zusammenfassende Thesen.

(1) Gott hat die ganze Menschheit »aus einem Blut« geschaffen. Das ist fü uns der letzte Grund der Einheit aller Menschen, welchen Volk, welcher Rass oder Kultur sie immer auch gehören. In der Verwirklichung dieser schöpfungs mässigen Einheit sollen die verschiedenen Völker, Sprachen und Kulturen nac ihres Schöpfers Willen die grosse Menschenfamilie bereichern und darin mi ihren besonderen Gaben dienen.

(2) Die Wurzeln der Gegensätze, die die Menschheit quälen und zerreissen liegen nicht in diesen Verschiedenheiten, sondern in der sündhaften Verdorben heit der Menschenwelt. Darum kann die radikale Lösung des Einheitsproblem nur da gefunden werden, wo alle diesen Gegensätze ihren Ausgangspunkt habe also durch die Vergebung der Sünden.

(3) Die vergebende Gnade Gottes ist in Jesus Christus für die ganze Menschen

welt erschienen. Die Sündervergebung stellt nicht nur unsere Gemeinschaft mit Gott wieder her, sondern beseitigt dadurch auch das eigentliche Hindernis jeder wahren Einheit unter den Menschen: unsere sündhafte Selbstsuch und Lieblosigkeit.

(4) Die Gabe der Einheit in Christus mit unseren Mitmenschen wird für uns eine ständige ethische Aufgabe. Nach dieser Einheit sollen wir innerhalb der Kirche ringen, wir uns für die Einheit aller Christen in Wahrheit und Liebe bemühen. Die Einheit in Christus sollen wir — der Forderung unseres Herrn folgend — für alle Welt verkündigen und durch die Taten der selbstlossen, verantwortlichen Liebe in die Welt ausstrahlen. Und mit aller Kraft — geschöpft aus dieser Einheit — sollen wir uns auch für das zeitliche Wohl und friedliche Leben dieser Menschenwelt bemühen und jeder ernsten Anstregung in dieser Richtung beistehen, während wir in der Hoffnung unseres Glaubens die Vollendung im Reich Gottes erwarten.

■

[1]) Die christliche Wahrheit[2] (1949). Bd. II. S. 86.
[2]) Cf. Röm. 2, 15.
[3]) Cf. Röm. 5, 12 ff; I Kor. 15, 21 ff.
[4]) Hans ten Doornkaat, Die ökumenischen Arbeiten zur sozialen Frage. 1954. II. Teil: Das Volk. S. 75 ff.
[5]) Kirchliche Dogmatik. Bd. III/4. Die Lehre von der Schöpfung. S. 320 ff, bes. 340 ff. — Zum Problem: A. de Quervain, Kirche, Volk, Staat. Ethik II/1. (1945), S. 280 ff. — W. Elert. Das christliche Ethos (1949), S. 134 ff. — N. H. Söe, Christliche Ethik (1949), S. 317 ff.
[6]) Károly Pröhle, d. Ä.: A hit világa (Die Welt des Glaubens). (Einführung in die christliche Glaubenslehre.) Budapest, 1948. S. 182.
[7]) E. Brunner, Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik, Bd. II. (1950) S. 232 ff. — Cf. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments. Bd. I (1933). S. 266 ff.
[8]) Cf. zum Beispiel die Verhandlungen der ökumenischen Weltkonferenz der Bewegung für »Praktisches Christentum« in Stockholm. im Jahre 1925. Siehe: Die Stockholmer Weltkirchkonferenz. Hrsg. von A. Deissmann, 1926.

НИКОЛАЙ
Митрополит Крутицкой
и Коломенской:

Приветственное слово профессору Йосифу Громадк

по сличаю награждения его Ленинской премией „За мир и дружбу между народами."

Дорогой друг и брат!

Вместе с христианами нашей страны и всеми, кто жаждет мира, я всей душой радуюсь тому, что Ваша деятельность, направленная к установлению мирного сотрудничества и дружбы между народами, отмечена высоким званием лауреата Ленинской премии Мира. Мое сердце горит желанием выразить Вам по этому поводу самые лучшие чувства, которые порождают не менее светлые мысли, освещающие нам путь к «единению духа в союзе мира» (Посл. к Ефесянам 4, 3).

Я горячо поздравляю Вас с высокой наградой, и мое поздравление и все, что говорится здесь сегодня по Вашему адресу, свидетельствует прежде всего о том, что Вы достойны этой награды как человек, посвятивший все свои силы и знания великому делу защиты мира.

Борьба с угрозой войны есть общее дело нашей тревожной эпохи и Ваше участие в нем вполне естественно, потому что Вы не только человек, но человек-христианин и христианин-богослов, который твердо верует в непреложность христианской морали, имеющей незыблемое основание в воле Божией.

Эта вера вдохновляет Вашу мудрую деятельность во Всемирном Совете Церквей, где Ваш голос звучит, как голос пророка, обличающего тот опасный самообман, когда многие люди, знающие волю Божию, в действительности зыбвают о ней, чтобы «при помощи остроумных и возвышенных соображений, как однажды сказали Вы, поставить Бога в зависимость от своих желаний, сделать Его союзником в своей социальной и политической борьбе».

Когда на многих экуменических конгрессах и конференциях Вы призываете к мирному сотрудничеству народов и доказываете, что оно вполне осуществимо на основе дружбы и взаимной уступчивости, то Вами руководит только верность Евангелию. Поэтому Ваши речи, призывы и обращения, известные всюду — на Вашей родине, в Германии, в Канаде, в Англии, в Австралии и во многих других странах, — привлекают к себе внимание широких христианских кругов, умеющих ценить глубину Вашей мысли и широту обобщений.

Следуя зову христианской совести, Вы, дорогой друг, смело отстаиваете жизнь и благополучие людей в современной борьбе народов с угрозой атомной войны. Об этом свидетельствует Ваша неутомимая деятельность в качестве члена Бюро Всемирного Совета Мира, движимая сознанием христианской ответственности и христианского долга, который обязывает нас во всех обстоятельствах помогать общему делу защиты мира.

Необходимо сказать и о Вашем патриотизме, который вдохновляет Вас на активную деятельность в Комитете сторонников мира Чехословакии, Вашей Родины, много пострадавшей в двух последних мировых войнах. Эти страдания вызвали Вас на подвиг служения своему народу, и Вы прилагаете все свои силы к тому, чтобы он, вместе с другими народами, достиг мира и процветания.

Мне хотелось бы закончить свое приветствие мыслью, составляющей наше общее с Вами убеждение. Вы однажды сказали, что чем больше мы думаем о ближних, о их нуждах и страданиях, тем меньше испытываем на себе гнет страха и неуверенности за себя, потому что, по слову апостола Иоанна Богослова, «совершенная любовь изгоняет страх».

Мы знаем, что именно эгоистический страх заставляет некоторые круги считать атомное оружие гарантией свободы, но по-христиански свободен лишь тот, кто любит, а любящий уже не боится за себя — он боится только за ближнего, которому служит, стремясь облегчить его нужды и страдания.

За это служение и чествует Вас, дорогой профессор, настоящее собрание, а в моем лице — все церковные люди нашей страны, неустанно молящиеся «о мире всего мира».

Пусть эта честь послужит для Вас призывом к продолжению Вашей плодотворной деятельности на благо всего человечества!

Позвольте по-братски и по-дружески обнять Вас!

(Москва, Кремль 23 Сентября 1958 г.)

(Translation)

Nikolai, Metropolitan of Krutitsa and Kolomna:

A Word of Greeting

for Professor Josef L. Hromádka on the occasion of his receiving the Lenin Award "For Peace and Friendship among Nations" Moscow, the Kremlin. September 23rd, 1958

Dear Friend and Brother,

I rejoice with all my soul that your activity directed towards establishing peaceful co-operation and friendship among nations has been recognized by the high dignity of a laureate of the Lenin Peace Award. My heart is filled with the wish to express my very best feelings on this occasion, feelings which give birth to equally light-filled thoughts which illuminate our way towards the "unity of the Spirit in the bond of peace" (Eph. 4:3).

I greet you warmly on the occasion of this award, and my greeting and everything which is being said here today at your address, is first of all a testimony of how worthy

you are of this award, as a man who has dedicated all his strength and knowledge to the great work of defending peace.

The fight against the threat of war is a common task of our stormy epoch, and your participation in this task is quite natural because you are not only a human being but a Christian and a theologian who firmly believes in the unalterable character of Christian ethics which has an irrefutable foundation in the will of God.

This faith inspires your wise activity in the World Council of Churches where your voice resounds as a voice of a prophet exposing the dangerous self-deception when many people who know the will of God in reality forget it in order to "make God dependent on their wishes, to make him an ally in their social and political struggle with the help of ingenious and lofty argument," as you have once said.

When you call for peaceful co-operation of nations in many ecumenical congresses and conferences and when you argue that this is fully realisable on the basis of friendship and mutual willingness to concessions, you are guided solely by faithfulness to the Gospel. Because of that your speeches, appeals and addresses, well known in your own country, in Germany, Canada, England, Australia and many other countries, attract the attention of wide Christian circles which are able to appreciate the depth of your thought and the broadness of your outlook.

Following the call of Christian conscience you, dear friend, boldly defend the life and welfare of men in contemporary struggle of nations against the menace of atomic war. The evidence of this is your untiring activity as a member of the Bureau of the World Peace Council, stimulated by the awareness of Christian responsibility and Christian duty obliging us in all circumstances to help in the common cause of the defence of peace.

It is necessary to mention here your patriotism which leads you to take an active part in the Committee of the Defenders of Peace in Czechoslovakia, your country which suffered so much in two world wars. These sufferings have caused you to serve your nation and to apply all your energy to the aim that, in company with other nations, it might achieve peace and prosperity.

I should like to end my greeting by an idea expressing the conviction which we both share. You said once that the more we have in mind our fellow-men, their needs and sufferings,the less we experience the burden of fear and uncertainty on behalf of ourselves, because according to the word of the apostle St. John the Theologian "perfect love casteth out fear."

We know that particularly egoistic fear makes some circles-regard atomic weapons as a guarantee of freedom, but in a Christian sense only he who loves is free, and the loving man has no fear for himself — he is afraid only on behalf of his fellow-man whom he serves, endeavouring to lighten his needs and sufferings.

For this service, my dear Professor, this gathering honours you; and in my person all church people of our country, who incessantly pray for the peace of all the world, join in this occasion.

May this honour be an encouragement to you to continue your fruitful activity for the good of all mankind!

Allow me to embrace you in a brotherly and friendly way!

BOHUSLAV POSPÍŠIL

A Forward-Looking Witness

A contribution towards understanding the work of J. L. Hromádka

"... man can also allow himself to be fettered by the present moment. In the Gospel faith is joined with hope. A believer looks forward and awaits mighty deeds of God for tomorrow, for the near and distant future, for the end of times. The stronger faith is, the more glowing and victorious is hope."

(J. L. Hromádka; Evangelium o cestě za člověkem — The Gospel of the Way to Man, — p. 275.)

Any attempt to simplify complex realities and personalities is always accompanied by a considerable danger. It is the danger that the concrete shape of life, and that means the truth itself, may be sacrificed to a pattern which has been constructed beforehand and which is artificially imposed upon the phenomenon to be explained. On the other hand, any effort to understand a historic phenomenon or a personality, so indispensable for anybody who wishes to comprehend the meaning of events, involves the readiness to risk this danger. It is not enough to say: this is a complex personality, and to give up helplessly any attempt of finding a common denominator of what seems contradictory in that personality's behaviour and actions, of seeking to find from which source his life-giving force flows.

Any attempt to comprehen the meaning of a situation and period or to understand the mystery of a personality, the reasons and causes of its influence and importance must be undertaken with the awareness of that danger. This is why it is so important that such attemps be undertaken by contemporaries. Their frequent and perhaps intimate contacts with the personality in question may help to counteract the tendencies or attempts to construct schematic patterns which can hardly be avoided by those who must be content with documents which are always fragmentary and often reticent on the most important points.

Those of us who were in daily contact with the Dean of the Comenius Faculty were obliged in the last years to ask what is the source of his seemingly inexhaustible strength, the mystery of his vitality and of his unfailing interest for individuals as well as for the path of mankind as a whole. A man who stood at the cradle of the Hus Faculty forty years ago now builds a newly organized theological school in a completely different ecclesiastical, theological

and political situation, a school which was soon to become known in Europ and perhaps in the whole world by its effort to find a new expression of th Gospel in a changed world. In a time when the Church has been confronte with the task of finding her attitude to a socialistic state he not only helps practical negotiations with the representatives of the state, but also in hi sermons, addresses and articles explained to the Church that, and in whic sense it is necessary to take seriously the profound changes in perhaps a spheres of human life. It is difficult today to estimate how the relations of th state and the Protestant churches would have developed in detail, if Professo Hromádka had not raised his warning and encouraging voice. At the sam time he did not neglect to do what he had always done, namely to explain th significance and function of various existing historical churches and of th differences and nuances of their doctrinal positions, and yet his was a man festly ecumenical spirit in a time when the shadows of an intolerant and eve literalistic confessionalism began to emerge again in a disquieting measur The concern for man, for the near and distant brother in a time of threatenin atomic death made him join those who for various reasons and motives de terminedly seek to awaken the conscience of mankind and of the churches i face of that danger.

All this made us ask ourselves why it is that this teacher of your yout still finds strength and courage to go ahead of us, his spiritual sons and granc sons, as he likes humorously to call us, to walk on paths which were not trod den before and on which hardly any of the other contemporary theologian walks with the same determination and in the same way.

It has always seemed to me that an answer to this kind of question could b found in the circumstance that for J. L. Hromádka the chief meaning and valu of today consists in the fact that it is the gateway for tomorrow. We never sa him absorbed in looking back, but frequently, nay always looking forwar from the place he reached in consequence of his former decisions. It seemed a if he always tried to reach the place from which the further path, its directio and difficulties (from which he never was willing to recoil!) could best b seen. His Christianity is the Christianity of borderline situations, situation which are without any human security, where "not yet" is on the point c turning into "already here" and when, apart from the last eschatological cer tainty, nothing is certain but the task of going on and working while it is day

Only in this way can we understand why we find L. L. Hromádka alway in places of danger or where it is necessary to intervene in a matured situatio with a delicate hand and so to give a desirable direction to a necessary deve lopment, or where not only the community to which he feels attached, but als mankind as a whole is affected by intersection of various regions and sphere of interests.

It may be of some symbolic significance that J. L. Hromádka was bor in a region where, on the borderline of nations, the countrymen of Františe Palacký had for centuries struggled to preserve their language and nationality Not only that: We have sometimes heard from him that his native village c *Hodslavice* is situated on another border, namely the line dividing two Mo ravian ethnographic groups of Lachs and Valachs which greatly differ in man respects. The high forest wall behind Hodslavice may be not only an obstacl for further view for those who do not dare to cross it, but also an object lesso that on the other side there are people with essentially the same language an

aims — this lesson will be learned by those who recognize that that dividing line is no last frontier, no line of absolute division. Our teacher may have learned here for the first time that such dividing lines cannot be simply done away with, but that it is necessary to "de-mythologize" them, to understand and to make others understand their true significance and function. In any case we see that he has transcended in his life many walls which seemed insurmountable and that by the outlook gained in this way he discovered and communicated to others new unsuspected realities.

As a young theological student of the Czech Lutheran Church he grew up mainly under the influence of the so-called Liberal theology prevalent in these times in the theological faculties of the German and English languages which he attended. In this situation and under the impact of the first world war he began to wonder what was the meaning of the existence of the two branches of Czech Protestantism, the meaning of the wall dividing them, where the way out could be found, in which direction this division could be overcome. And we see that at a time when his Church had no lack of elder teachers, he, still under thirty, stood on the border of his own church and reached a hand to those whom he in full certitude recognized as brethren and fellow pilgrims and fellow warriors in the future. Even after 40 years it is worthwhile to quote some words of his opening contribution to the discussion on the programme of the united Church at the Union General Assembly of Czech Protestant Churches in December, 1918: "First of all we profess with all determination our allegiance to the religion of the Bible. The Bible is for us the book of God's events ... which culminate in the life and cross of Christ. Religion is for us a constant growth of man in the power of Christ — this means a work which may hurt but which is accompanied by joyful courage and disciplined freedom ... We do not want to flee from the world. On the contrary, we want to master the world in love, truth and brotherhood, we desire that the culture of our nation be deeply rooted in our religion. We want to cooperate determinedly in our national life and to help to create our political and social future."

These words certainly are a part of his life programme which he always tried to realize. We quote them in this connection as a document that in the breadth and sharpness of his outlook he was able as a Liberal theologian to give the rightful place to biblical religion and as a Lutheran theologian, not only not avoid, but emphasize what is today called the political responsibility of a Christian. In a critical situation he did not look backward but forward, with greater and acuter insight than many others. He gave up the organized body of which he was a part, he gave up the forms in which he grew up in the clear insight and conviction that the situation was ripe and that it was necessary to make a new step in the interests of the body to which he belonged, in the interests of the Church and its work and in the interests of the people and of the new state whose function he took very seriously. But he was also sure that this step was not only beneficial but also truthful, that is, grounded in truth and helpful in realizing what is true.

That it was no incidental decision was shown by the way in which he performed his duties in a function which might so easily lead to academic aloofness and perhaps to complacency, the function of a professor in a theological faculty. Very soon he was in the centre of attention because he was to be seen in places where the presence of a Protestant theologian was not usual. It was the question of the relation to Roman Catholicism where he tried to show the insufficiency of the traditional Protestant approach. It was

the relation to T. G. Masaryk who was at the peak of his popularity so that every critical voice particularly by a Protestant was regarded as almost sacrilegious audacity. But it was also his relation to the new theological school represented by Karl Barth, Eduard Thurneysen and at this time also Emil Brunner, a school which by no means enjoyed then the same position as some years later. These new and daring ideas must have scandalized the mind of average Czech Protestants of those days who grew up in an atmosphere of theological liberalism and were moulded by a romantic conception of counter-reformation and above all by the fact of the political victory over the Habsburg monarchy, a victory uncritically connected exclusively with the name of T. G. Masaryk.

Controversies about these issues disturbed for a long time the inner life of the Czech Brethren Church. The exasperation of many of his brethren and the moral pressure to which he was subjected failed to move him to yield or to abandon the function of a watchman for the people for which he felt responsible. He did not despise what previous generations of theologians had created, he did not abandon the territory which they marked, as the ground which must not be forsaken by any theologian who wants to remain a theologian. He did not ignore the duties imposed upon him as a teacher of the Protestant church. On the contrary, it was by drawing attention to the common grounds of doctrines and confessions of Christian churches that he tried to show what is the contribution of Christianity which the church in every historic situation is obliged to offer mankind in an ever fresh interpretation. On the other hand he drew attention — not only of those standing outside the churches — to the fact that not everything in Christianity is a mere petrified museum exhibit, that whoever penetrates to its fundaments encounters there the sources of life.

By his criticism of T. G. Masaryk he wanted to show that it was necessary to draw a distinct dividing line between theology and philosophy, even where, or rather particularly where, philosophy approaches by some of its theses theological assertions. It was probably exactly because of his existence on the border-lines of theology that he was vigilant and on the alert where many walked about in unthinking admiration and where the borderlines between spheres which should always remain distinct were in danger of being wiped out. It was clear to him even at that time that Masaryk's doctrines, wherever they were accepted and passed on without criticism, must be a disintegrating element for religion.

Through these struggles he waged at home he grew up to acquire the ability to cope with world problems. He always loyally and faithfully stood on the frontiers of the Church wherever the two spheres, the Church and the world, touched and intersected each other, wherever imflammable material smouldered, threatening unforeseen damage to man and mankind. It is necessary in this connection to mention two main great currents and movements of mankind of today. To understand fully the active, significant, and in the best meaning of the word contemporary, participation of a Protestant theologian in them it is necessary not to forget his point of departure and the frontier character of his theological existence.

None of us can choose the environment in which he is born and grows up and which significantly conditions his future existence and acts. And none of us can choose the historic period in which he is placed. It is up to

every single man how he understands his times and how he masters the tasks confronting him. A theologian, too, is faced with the question whether he is willing and able to prove in a creative way that he has heard something more in the Gospel than a command to repeat formulas which once may have been rousing, but have since then died, that he has heard and obeyed a call to service.

Historians of the ecumenical movement point out that, in its present form and content, it originated in the years immediately preceding the first world war, in the time of theological training and maturing of J. L. Hromádka. But they fail to show adequately how its origin, development and present condition are closely related to profound social, economic and political changes experienced not only by Christian nations but even more by those who had been traditionally regarded by the churches as mission fields, not without self-assurance and complacency. It will be necessary to study this dependence more thoroughly. The direct external impulse of practical ecumenism was undoubtedly an outcome of the scandal created in mission fields by the disunity of Christendom. But it is impossible to overlook that its origin is also in a temporal and causal connection with the beginning of the crisis of the colonial system. It would be fascinating to follow how the ever more numerous signs of that crisis — the most conspicuous of them were the October revolution in Russia, the two world wars, the Chinese revolution and the development in Asia and Africa in the last few years — were always reflected in an intensified ecumenical activity both in organization and in theology. For us it is important to note that because of the character of the ecumenical movement it was quite logical for J. L. Hromádka to take a very active and prominent part in it.

The ecumenical movement for him is not a mere tactical manoeuvre, a mania of conference professionals or a thoughtless destruction of traditional forms of church life. It is a manifestation of earnest faith in a particular historical situation and a programme of Christian responsibility for the world. A manifestation of faith, because he seeks in it common roots and a common aim. A programme of Christian responsibility, because Christian churches can credibly address the world only if they speak from one heart, in one mind and by one voice. A Christendom divided into many churches and denominations can of course boast in its own midst about the riches of the tones to be heard there, and these tones may say something really significant to experts in this music. But the world of today is no expert on Christian churches; it is a secularized world. Because of that the voice of a divided Christendom is only a dreadful, unconvincing cacophony or an irresponsible hair-splitting at a time when the very life of mankind is at stake.

A theologian who stood at a church union of branches of the two main currents of Protestantism, who in a seemingly quite inopportune time had the courage to point to the positive sides of Roman Catholicism, a theologian for whom the particular contribution of the Orthodox Church is not only well known but also precious was very well able to approach the most complicated ecumenical problems with doctrinal and theological clarity and without being determined by political calculations. In his existence on the frontiers of his own church he is also an extended hand seeking the hand of the brother. His openmindednes and his will to comprehend in every church what is essential is not always and at once fully understood, but in the end it is usually accepted as a truly ecumenical position.

But his ecumenical activity is — unexpectedly for many — projected also in his intensely active work for peace and for understanding among the nations. Often this activity is criticized, misunderstood and explained as being only an outcome of his personal political analysis. Nearly always it is regarded as something which must be judged apart from his theological and church existence. Certainly, the problem is not simple. The ecumenical and the peace activity of J. L. Hromádka appear as two parallel streams, but for him the peace work is a necessary consequence of his personal faith. Let us hear what he himself says. In the opening address at the Christian Peace Conference in Prague in June 1958 he said: "We have gathered together here to speak about atomic and nuclear weapons and about armaments. But this task also can be grasped genuinely and deeply only if we look at it in the perspective of the Gospel and in the power and fire of faith. We must not thereby defend and church interests. We must ask ourselves constantly what we *owe* the people and the world in which we live. The true church is not protected against the world by any fortifications or bastions. The Church of Jesus Christ must bear witness and act wherever men are living in their need, weakness and grief . . ." (Task and Witness, p. 13f.) An outside observer may separate these two poles of a single concern, of one and the same obligation to serve man. For J. L. Hromádka these two poles are inseparably united. Let us again hear what he says: "A member of the Church of Christ cannot draw a heavy dividing line between his decisions based on an outward, prognostic estimate and his decisions of faith. Both go hand in hand and intertwine. A believing Christians makes observations and estimations, but he puts them to the service of his faith, love and hope." (»Od reformace k zítřku«, p. 278.)

This means that for J. L. Hromádka his peace work is not merely an outcome of his analyses of the situation — although he certainly endeavours to analyze it constantly — but ultimately a consequence of his faith in which he sees that mankind and the Church in its midst is led by God to go away from a situation and that it enters a new, completely changed situation not only economically, politically and culturally but also theologically.

This is his vision of mankind and particularly of the Church in a moment when the ruins of the old world are at our feet, or perhaps when many of the proud structures of the past still stand but with dangerous and widening fissures. This is one side. But the Church and mankind are at the same time in a situation when there are signs and real beginnings of a new life and growth, and that again not only in the political, economic and cultural, but also spiritual sense. Because of that he struggles in the ecumenical work as well as in the peace work against the moods of scepticism, pessimism and despair. He struggles against the fruit of nihilism, the idea that it may be possible to defend the presumed Christian character of Western capitalistic society by atomic weapons. He struggles for a better, deeper and more adequate understanding of the ultimate aims of Marxism on the part of the Church and for new ethical standards and understanding. He tries to awaken men to listen responsibly and sensitively to the meaning of the contemporary events and to part determinedly with survivals which have lost their function. He does that not only by word but also by deeds, by his personal and significant participation in public life. And again: he does it not only by deed but also by word, which in this situation itself is a deed. He does it as

a preacher and witness not only in his own church but also abroad, in the West as well as in the East, wherever people are willing to hear his message.

Every day passed in this way on his outpost is for him important as a gate to the future, as an opportunity granted by grace for proving himself to be a faithful warrior in the eyes of his beloved Commander. "We are called in obedient readiness to stand where we have been placed, to understand events in the light of our faith and to do the work appointed us day to day. This openness and obedient readiness is another side of the real freedom. Where this readiness is absent there is no freedom. The look forward leads us to a new expectation that God will manifest Himself ever more gloriously, that His work is not enclosed in one book or in the Church or in ecclesiastical orders as they were shaped in the past... We must always be prepared for unforeseen, unplanned, incalculable situations. This openness towards the future is one of the marks of the freedom of a Christian. But we must never forget that tomorrow will be for us a gift of grace, but also a day of judgment...It is not possible to trifle with God. The look towards the future, to the last Judgment of Jesus Christ gives us joy, but it also reminds us of the great earnestness of every moment. What we sow today will be reaped by our children and our children's children." (»Od reformace k zítřku«, p. 284 f.)

In this way he sees himself, always in a frontier situation, always facing the winds of contemporary events in all spheres of human life, always prepared to receive the word of grace and judgment. He is an enemy of schematic patterns and dogmatic judgments, he is always prepared for new solutions of problems and tasks which confront him and which he tries to comprehend in a new way.

This is how we know him. He is hard to imitate in his loving understanding for every man as well as in his courage. He seems to escape us always, but he always returns to those who did not understand him or understood him not well enough at a given time, who even misunderstood and suspected him. We see how he returns patiently and without rancour, how he faces with equanimity even calumnies and insults. He knows that it would not do to dwell on them with a hurt feeling. They will fall away in their own time, so he is in the habit of saying. And really, how many of these foolish suspicions and slanders were silenced when their foolishness was revealed and when it became apparent that by his unconventional existence he led us towards truth and life. In this equanimity he may be an example for the Church which ought never to be a pedantic mentor but a memento, a challenge, a call.

It is necessary, however, to mention two dangers which accompany the borderline existence of every witness and which are sometimes in good will, in other cases in not so good will ascribed to J. L. Hromádka also. The first danger is hinted at by the reproach sometimes heard, that by his interest for public problems he gets estranged from the central problems of the life and doctrine of the Church, that he dangerously moves toward its periphery. But it must be said here that the existence on the borderline is no existence on the periphery. This may seem a paradox, but it is the existence on the frontier which compels a Christian to seek and find the centre of security while so may of the *beati possidentes* in their complacent dwelling in an imaginary centre with their merely habitual religion and their apologetic skill are on the periphery and perhaps even outside the frontiers of the Church. It is the borderline existence of a Christian which puts him into the centre, the *centrum securitatis*. It is also an unmistakable sign for himself and for his surroundings

that the struggle for the heart of the matter, the struggle about central problems,is being waged, succesfully waged. On the contrary the existence on the periphery is an unmistakable sign that the struggle for the heart of the matter about the essence and central problems, has been lost. It is a part of honesty and of the integrity of a Christian that each of us should examine himself periphery is an unmistakable sign that the struggle for the heart of the matter he does not find himself on the periphery, whether he has not lost his Christian struggle.

The other danger is characterized by the reproach that in the actions of J. L. Hromádka a certain self-sufficiency and perhaps even an artificial effort under all circumstances to stand elsewhere than all others may be detected. Certainly, there are many people in this world whose action is a mere pose; there are such who wade in the river because others walk over the bridge. But there are moments when old bridges break down and when it is really necessary to seek new paths which may be difficult to pass but lead the goal. And at other times, so often in the Church, it is necessary to seek anew the roads of the fathers and to discover wells and fountains which have been buried under sand. No preconceived scheme can answer the question which is the right course at a given moment. But there is an inner criterion which helps us to distinguish a genuine existence from mere mannerism, as there always is a criterion of truth and untruth. If no other, than that a lie with its short legs never gets very far.

Not even this is, however, the main concern of a man who fully lives his frontier existence where worlds meet and interests intersect, where tomorrow is anticipated in today and where one looks with hope towards the last things which always remain the first ones for him who believes.

Of this kind is the mystery of the existence of this witness of Jesus Christ who, realizing his responsibility for others in a time of unusually profound social changes, has taken his stand on the outposts where he is nearest to the burning problems of today and from whence he is best able to convey his message to those who for various reasons have not yet abandoned the twilight of cathedrals or the customary homeliness of a traditional congregation. It was never exceptional for such witnesses to meet with refusal and ostracism rather than understanding. But it is always wise to learn from the examples in the history of the Church that it is a good counsel to listern to their voice even if it is unusual. It was a voice of true watchmen who did not want to conceal anything, but on the contrary tried to interpret faithfully what they had seen and heard on their outpost. It is up to us today to take seriously the voice of one of these witnesses.

ERDMANN SCHOTT

Richard Rothes These vom Aufgehn der Kirche im Staat

Richard Rothe! Mit diesem Namen verbinden sich für den Kundigen zwei Vorstellungen: die eines eigenwüchsigen Theologen und Menschen und die einer herausfordernden These.

Der Mensch Richard Rothe ist eine liebenswerte Erscheinung von kindlicher Frömmigkeit, tief im biblischen Glauben verwurzelt, ein »Heiliger«, wie er genannt worden ist, und zugleich ein scharfsinniger Denker, Schöpfer eines spekulativen Systems der Theologie oder Theosophie, mehr aus idealistischer Philosophie als aus der Bibel geschöpft. Dieser Widerspruch in Rothes Wesen zeigte sich u. a. darin, dass er jahrelang eifriges Mitglied des Protestantenvereins sein konnte, in welchem er seiner Glaubenshaltung nach ein Fremder bleiben musste; bekannte er doch, dass ihm nie ein Zweifel an den biblischen Wundern gekommen sei!

Die These, mit der sich Richard Rothe in die Theologiegeschichte eingezeichnet hat, besagt, dass die Kirche zum allhählichen Aufgehn in den Staat bestimmt sei. Die Kirche sei eine unvollständige (weil nur religiöse) Form der Gemeinschaft, im Staat dagegen schlössen sich sämtliche Gemeinschaftskreise zusammen; er sei daher das Ziel, dem die gesamte geschichtliche Entwicklung zustrebe. Der Sinn der Kirchengeschichte sei die Überführung des Christentums von der kirchlichen in die sittlich-humane Form. Eine eingehende historische und systematische Begründung dieses Gedankes findet sich im Rothes Hauptwerken: »Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung« 1837 und »Theologische Ethik«, 3 Bände 1845—48; 2. Aufl. (z. T. posthum) 5 Bände 1869—71.

Obwohl Rothe als Theologischer Lehrer starke Wirkungen ausgelöst hat, hat er doch mit seiner These, an der ihm selber so viel lag, kaum Nachfolger gefunden. Und das Jahrhundert, das inzwischen vergangen ist, kann uns erst recht nicht ermutigen Rothe recht zu geben. Eher werden wir die Wahrheit bei Schleiermacher sehn, zu dessen Füssen Rothe als Student gesessen hat; er forderte bekanntlich bereits die Trennung von Kirche und Staat und befand sich überhaupt in der Nähe der heute oft gehörten Parole: Die Kirche sei ganz Kirche und der Staat ganz Staat. Aber gerade weil wir heute gewöhnlich die Grenze zwischen Kirche und Staat scharf betonen, reizt es, einmal zu sehen, wie ein so kluger und einflussreicher Theologe zu seiner Auffassung kommen konnte. Wir stellen zunächst seine Lehre dar, und zwar anhand der zweiten Auflage der Ethik, und fragen dann, was uns Rothe heute zu sagen hat.

Rothe entwickelt seine Ethik, ähnlich wie Schleiermacher, in drei Haupt teilen, nämlich erstens als Lehre vom moralischen Gut, zweitens als Tugend drittens als Pflichtenlehre. Seine Grundthese zieht sich durch alle drei Teile hin durch. In der Pflichtenlehre wird am deutlichsten, wie Rothe sich die prak tische Durchführung seiner These denkt. Der letzte Artikel seiner Ethik be handelt die »Kirchenpflichten«. Solche gibt es auch nach Rothe; denn da Aufgehen der Kirche im Staat ist Endziel, aber bis er erreicht ist, bleibt di Kirche notwendig. Ja, die Kirche wäre selbst dann notwendig, wenn der Sün denfall nicht eingetreten wäre; denn auch dann wäre die Menschheit nur au dem Wege über eine geschichtliche Entwicklung zu ihrer Vollendung ge kommen, und in dieser Entwicklung hätte die Kirche ihren notwendigen Plat gehabt. Erst recht ist die nun notwendig, nachdem die Menschheitsentwick lung durch die Sünde gestört ist.

Die Kirche hat nach Rothe ihren Platz in der als Entwicklung verstande nen Menschheitsgeschichte. Die Kirchenpflichten können daher nicht durch eine ungeschichtliche, rein begriffliche Methode, sondern nur unter Berück sichtigung der jeweils erreichten Entwicklungsstufe ermittelt werden. Wie »der einzelne sein Handeln als Glied der kirchlichen Gemeinschaft pflicht mässig zu bestimmen hat, dies ergibt sich für ihn nur, sofern er auf der Grund lage der richtigen Anschauung von der in dem bestimmten geschichtlichen Moment gegebenen Stellung der Kirche die jedesmalige Aufgabe derselben nach innen sowohl als nach aussen, so wie die entsprechende Aufgabe des Staate ihr gegenüber richtig erkennt« (§ 1167). Es kommt also alles auf eine zutref fende Zeitanalyse am Rothe kommt dabei zu folgendem Ergebnis: »Will man sich in dem gegenwärtigen Stande der Christenheit zurechtfinden, so ist die Vorbedigung dazu die Anerkenntnis, dass das *kirchliche* Stadium der ge schichtlichen Entwicklung des Christentums vorüber ist, und der christliche Geist bereits in sein *sittliches*, d. h. *politisches* Lebensalter eingetreten ist . . das Christentum will seinem innersten Wesen nach über die Kirche hinaus . . Es geht wesentlich darauf aus, sich immer vollständiger zu *verweltlichen*, d. h. sich von der kirchlichen Form, die es bei seinem Eintritt in die Welt anlegen *muss* zu entkleiden und die allgemein menschliche, die an sich sittliche Lebensgestalt anzunehmen« (§ 168, S. 397; Unterstreichungen stammen, sofern nichts besonderes vermerkt, von Rothe). Zunächst musste das Christentum (zumal einer in sittliche Roheit versunkenen heidnischen Welt gegenüber) Kirchenform annehmen, um in der Menschheit wirksam werden zu können aber in dem Masse wie sich die Welt verchristlicht, wird die Kirche ein Anachronismus. Heute würde man »dem Christentum alle Wege seiner ins Grosse gehenden geschichtlichen Wirksamkeit abscheiden, wenn man immer noch eigensinnig darauf besteht, dass es wesentlich Kirche sei«. » . . . heute dürfen wir die christlichen Heiligen nicht mehr *in der Kirche* suchen.«

Rothe zitiert in diesem Zusammenhang zustimmend Fichte: » . . .die Kirche ist nicht etwa eine besondere Gesellschaft, wie es so oft vorgestellt wird sondern sie ist nur eine besondere Ansicht derselben Einigen grossen menschlichen Gesellschaft. Alle gehören zur Kirche, inwiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und alle sollen derselben angehören«. Die Bedeutung der Reformation liegt für Rothe (wie für Fichte) darin, die eigentliche Kirche vernichtet zu haben. Die Reformation ist ihm eine entscheidende Etappe in der Überführung des Christentums in den kirchenlosen Zustand. »Während sie

in den Augen der Zeitgenossen eine blosse *Kirchen*verbesserung war, war sie in Wahrheit eine Reduktion der Kirche auf ein Kleinstes als Notbehelf, ein Herausbrechen aus der Kirche auf das Gebiet des an sich Sittlichen«. Daher vermeide Luther im allgemeinen das Wort Kirche und spreche (z. B. in der Auslegung der dritten Artikels) lieber von Christenheit (aaO 399).

Über diese höchst einseitige und schiefe Deutung der Reformation ist Rothe nie hinausgekommen. Nach einem tieferen Eindringen in die reformatorische Theologie sucht man bei ihm vergeblich. Daran hinderte ihn sein aus dem Idealismus und der Romantik stammendes Geschichtsbild. Hatte er doch selbst vor seiner römischen Gesandtschaftspredigerzeit mit den Romantikern für das Mittelalter und den Katholizismus geschwärmt. Und wenn er auch von dieser Schwärmerei gerade während seines römischen Aufenthalts geheilt wurde, so blieb ihm doch die Vorstellung von der römischen Kirche als *der* Kirche, nur dass er jetzt deren Zerbrechen durch die Reformation im Gegensatz zu den Romantikern als ein Positivum beurteilte. Das Bild hatte seine Konturen behalten, nur Licht und Schatten waren anders verteilt als ehedem.

Noch konstruierter als Rothes Auffassung von der Reformation im ganzen wirkt sein Versuch, im einzelnen nachzuweisen, dass die reformatorischen Kirchen auf den verschiedenen Kulturgebieten nichts spezifisch Kirchliches hervorgebracht hätten. Es fehle ihnen eine spezifisch kirchliche »Geselligkeit« (ein Ordenswesen); am ehesten habe hier der Pietismus mit seinem Konventikeln etwas geschaffen, aber sich damit oft genug in Gegensatz zur Kirche gestellt. Einen eigentümlich protestantischen Kirchenbaustil gebe es nicht. »Nur die Poesie und die Musik hat unter den Künsten die protestantische Kirche durch kräftige Impulse zu beleben und in ihren Dienst zu ziehen gewusst, wenigstens in Deutschland« (aaO 401). Aber auch sie sei im Übergang in die weltliche religiöse Musik begriffen. Auf wissenschaftlichem Gebiet habe der Protestantismus allerdings ein kirchliches Leben ausgebaut, eine Theologie; aber diese habe sich — »und zwar nicht zufälligerweise, sondern vermöge einer inneren Notwendigkeit« — mit der Kirche aufs gründlichste verfeindet (aaO 402).

Bei diesen mehr oder weniger gewagten Behauptungen kommt es Rothe im Grunde nur auf eines an: Verständnis dafür zu wecken, dass der Christ unserer Tage, besonders der gebildete, nicht in der Enge einer kirchlichen Vormundschaft sondern nur in der Weite der Menschheitskultur seine Sendung erfüllen kann. Wenn sie Erweckungsbewegung, der Rothe selber nahestand und von der er ein Zeit lang tief erfasst war, sich mit einer Hinwendung zur Kirche verband, so lag dabei nach Rothe eine Verwechslung von Kirche und Christentum zugrunde; man wollte eigentlich nicht die Kirche, sondern nur das Christentum. Jedenfalls spricht Rothe als seine Meinung aus, »dass heutiges Tages in dem evangelischen Deutschland unter den Gebildeten auch der aufrichtigste Christ und Kirchenfreund in der Kirche *für sich allein*, oder auch nur vorzugsweise in ihr, seine Befriedigung *als Christ* nicht findet und nicht finden kann« (403).

Darum steht Rothe auch den kirchlichen Erneuerungsbestrebungen seiner Zeit sehr kritisch gegenüber. Von der damals bevorstehenden kirchlichen Repräsentativverfassung befürchtet er, dass sie »zu viel unnützer Zeitverderbung ausschlagen« werde (404). Wenn man den Presbyterien und Synoden etwa die Überwachung der Lehre und die Handhabung der Disziplin zuweisen wolle, so sagt Rothe bei aller Kritik an dem derzeitigen Zustand der Kirche:

wir könnten uns »doch dessen wahrlich auch nicht freuen, wenn es in ih jemals wieder zu einem festen Dogma, zu einer unter kirchlicher Autorit allgemein geltenden Lehre käme und zu einer wirklich durchgreifenden kirch lichen Disziplin« (406).

Ein Dogma kann, nachdem es einmal gefallen ist, nicht mehr aufgerichte werden; denn da alle Wissenschaften mehr oder minder direkt »an der Auf lösung dieses grössten Rätsels (sc. Jesus von Nazareth)... zusammenarbeiten .. wird es nie mehr wieder geschehn können, dass man die Lösung desselben vo einer besonderen, nämlich von einer kirchlichen Wissenschaft, kurz von de Theologie für sich allein annehmen, und dass es gelingen sollte, unter allge meiner Anerkennung eine dogmatische Formel aufzustellen, in welcher de Begriff von Christo eine feste Fassung fände. Gewiss, der Glaube an Christu soll und wird kräftig restauriert werden, aber nicht als Glaube an ein kirch liches Dogma von ihm, sondern als gläubiges christliches Bewusstsei« (408 Rothe ist (im Gefolge Schleiermachers) Bewusstseinstheologe, aber durchau eigener Prägung. Wenn Schleiermacher bei seiner Frontstellung gegen di natürliche Religion die Beziehung des Selbstbewusstseins »auf die durch Jesu von Nazareth vollbrachte Erlösung« in den Vordergrund rückt, so Rothe da natürliche Selbstbewusstsein, dem sich das christliche assimiliert. Daher komm Rothe zur These einer natürlichen Religion, aber nicht in dem üblichen vo Schleiermacher abgelehnten Sinne, als könnte man eine natürliche Theologi in Unterschied zur »positiven« entwickeln, sondern als Ergebnis der Durch dringung des natürlichen Bewusstseins mit christlichem Geist, mit dem Geis Christi: »Dieses Christliche Selbstbewusstsein ist nämlich nichts anderes al die natürliche Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, beides des individuel len und des Gemeinbewusstseins, wie sie *innerhalb der christlichen Wel* unter dien stetigen Einwirkungen des Christentums von dem Individuum sowohl als der Gemeinschaft unmittelbar in sich vorgefunden wird ... und da *natürliche* Menschengefühl und der *natürliche*, ‚gesunde Menschenverstand des auf *christlichem* Boden aufgewachsenen Menschen ... Diese natürlich Religion ... ist ... das Bewusstsein der geschichtlich *christianisierten* Mensch heit, die *wesentlichen* religiösen Ideen des Christentums unmittelbar in sich selbst zu finden unabhängig von der dogmatischen Tradition der Kirche, — das christliche Bewusstsein als innerhalb der christlichen Welt natürliches nicht erst von aussen her und auf eine äussere Autorität hin erlerntes« (409) Rothe zitiert zustimmend Bunsen: »Alles wahre Leben wurzelt im Christentume oft allerdings ohne sich dessen bewusst zu sein. Wir leben seit Geschlechterr und Jahrhunderten in einer christlichen Luft, mehr als wir wissen« (419 Anm.) Man wird also den Umkreis der Christenheit über den Bereich des christlicher Bewusstseins hinaus erweitern und den bewussten Christen ein unbewusstes Christentum zur Seite stellen müssen.

Wie mit dem Dogma, so steht es auch mit der Kirchenzucht; und zwar au den gleichen Gründen: ist sie einmal dahin, so kann sie nicht mehr aufge richtet werden (407). So sehr Rothe im Blick auch auf den Zustand der Kirch die Notwendigkeit der Kirchezucht bejaht, so deutlich sieht er die Unmöglich keit ihrer Durchführung: »Alle Disziplin überhaupt ist ja eine Macht lediglich sofern die allgemeine öffentliche Meinung in ihrem Kreise ihr zur Seite steh und ihr Nachdruck verleiht; und so ist auch die Kirchedisziplin nur so lange mehr als ein blosser Name, als die Kirche in der allgemeinen öffentlichen Meinung unbezweifelt Geltung hat und das allgemeine Bewusstsein beherrscht

als unwiderstehliche moralische Macht. Damit ist es aber unter uns vorbei« (459 f). »An die Stelle der Kirchen muss also hinfort in unseren christlichen Nationen die *christliche*, d. h. überhaupt die gute öffentliche Sitte eintreten ... Als *kirchliche* wird eine energische christliche Zucht sich nur noch in den kleineren religiösen Assoziationen ausüben lassen, welche sich im Schosse unserer Landeskirchen zu bilden haben werden. ... Von solchen zunächst vereinzelten Punkten aus wird sich dann nach und nach eine allgemeinere sittliche öffentliche Meinung, die den Namen einer christlichen verdient konsolidieren können« (460 f). Wie recht Rothe mit seiner Zurückhaltung in Sachen Dogma und Kirchenzucht hatte, zeigt die Tatsache, dass wir ein Jahrhundert nach ihm trotz eifriger Bemühungen in diesen Punkten nicht von der Stelle gekommen sind. Und was etwa inzwischen an Lehr- und Gemeindezucht praktiziert worden ist, kann die bereits bei Rothe vorhandenen Bedenken nur verstärken. Im übrigen wird man allerdings rückblickend sagen müssen, dass Rothes Kritik an der Presbyterial- und Synodalverfassung übertrieben scharf gewesen ist.

Die Kirchenpflichten gehören nach Rothe zu den Sozialpflichen im Unterschiede zu den »Selbstpflichten«, wie Rothe etwas eigenwillig sagt. Daher bietet er auch in dem Einleitungsabschnitt zum Thema Sozialpflichten eine Situationsanalyse. Hierbei bedient er sich der Begriffe Subjektivität und Mündigkeit. »Der allgemeine Charakter des *unsere* Gegenwart beherrschenden Geistes wird treffend als das *Prinzip der Subjektivität* bezeichnet« (§ 1018 S. 238). Das Individuum »will, die ihm objektiven sittlichen Ordnungen sollen ihm nichts Fremdes bleiben, keine bloss äussere Autorität, sondern sie sollen von ihm innerlich aufgenommen, von ihm selbst aus eigener Überzeugung und auf freie Weise ausdrücklich sanktioniert werden. Dieses Prinzip der Subjektivität schliesst wesentlich das Bewusstsein der Mündigkeit mit ein und das Verlangen der einzelnen nach einem bestimmten persönlichen Anteil an den Lebensfunktionen des Organismus der Gemeinschaft. Die Idee der Sittlichkeit ist der Zeit aufgegangen, ihre Realisierung ist ihr als die eigentlich menschliche Aufgabe bewusst geworden, und ihre Autorität allein gilt ihr, und zwar ist diese Idee der Sittlichkeit der Zeit aufgegangen nicht bloss wie sie die Idee der individuellen Sittlichkeit ist, sondern aus, ja vorzugweise, wie sie die Idee der universellen Sittlichkeit, die Idee der sittliches Gemeinschaft ist, wie sie denn in der Tat nur erst von dieser Seite angeschaut in ihrer vollen Herrzlichkeit erstrahlt ... Indem das Individuum erkannt hat, dass das Menschliche wesentlich das Sittliche ist, dünkt nicht Sittliches es fremd ... und es ist ihm ein Bedürfnis, selbst mit dabei zu sein ... Infolge dieses Aufleuchtens der Idee der Sittlichkeit ist nun auch der *christliche* Geist in ein neues Stadium seiner Entwicklung eingetreten ... das Christentum geht damit um, sich aus der *reinen* Frömmigkeit und damit zugleich aus der Kirchlichkeit in die Sittlichkeit hinüber zu übersetzen. Dadurch entsteht freilich für das ungeübte Auge der Anschein einer Unchristlichkeit der Zeit und die Täuschung, als habe die Wirksamkeit des Christentums in der Menschheit abgenommen; ... Vielmehr beginnt gerade jetzt eine neue, in eigentümlicher Weise grossartige Phase der Wirksamkeit des Christentums, seine Richtung auf die Durchdringung des menschlichen Lebens in der Gesamtheit seiner besonderen Gebiete, seitdem es die Schranken der kirchlichen Form durchbrochen hat« (239 f).

Wer wollte bestreiten, dass hier von Rothe etwas Entscheidendes gesehn worden ist! Man denke nur an verwandte heute umgehende Parolen, etwa von der Mündigkeit der Welt oder von der nichtreligiösen Interpretation! Rothe

sagt: Übersetzung der Frömmigkeit (oder Kirchlichkeit) in die Sittlichkei und interpretiert die Entkirchlichung nicht als Entchristlichung, sonder als eine neue Phase der Wirksamkeit des Christentums. Unleugbar gibt e einen fromm-unfrommen Pessimismus in der Zeitbeurteilung, der auf ein uneingestandene Selbstverherrlichung hinausläuft, auf ein Aufrichten de »eigenen Gerechtigkeit« (Paulus) und ein Aburteilen über die »andern«, eine Kleinmut im Blick auf Gottes Wege mit den Menschen und eine Enge de Herzens, von der sich Rothe mit Recht freihalten will. Gleichwohl wird ma ihm nicht uneingeschränkt zustimmen können, und auch bei ihm selber wir der Optimismus, an denn er durchaus festhält, durch den Blick auf di Wirklichkeit gedämpft; denn das Neue ist erst im Durchbruch, aber es »is keineswegs schon in dem Sinne durchgedrungen, dass für die Zeitgenossen .. die Fremdheit zwischen ihrer Person und den objektiven sittlichen Gestaltun gen und Ordnungen hinweggefallen wäre«. Der Mensch ist noch in eine Selbstentfremdung befangen, die überwunden werden muss. Aber der Blic bleibt nach vorn gerichtet; die einmal eingeleitete Entwicklung kann und dar nicht rückgängig gemacht werden.

Obwohl Rothes Sehnsucht die stille Gelehrtenklause ist, weiss er sich doch dem Fortschritt der Zeit und ihrem öffentlichen Treiben verpflichtet. Bezeich nend für diese Haltung ist folgende Äusserung! »Das Leben der Menschen is öffentlich geworden. Die Zeit des Stillebens ist für immer vorüber, die in ihre Art glückliche Zeit, da mann ... ein *reines* Privatleben führen konnte. Bedauern wir es nicht, dass dieses Stilleben vertrieben worden ist durch den Drang de Zeit, so viel zauberische Reize es auch hatte, und so viel Lästiges auch di jetzige Veröffentlichung des Lebens nach sich zieht. Denn dieses allgemein Interesse an den öffentliche Angelegenheiten, wenn es gleich nur zu oft über aus unlauter, und dabei auch wohl nicht weniger fratzenhaft und lächerlich ist, durchbricht doch jedenfalls einigermassen die matte Engherzigkeit de spiessbürgerlichen Egoismus, neben dem alle irgendinhaltsvollen Gewächse nu so äusserst schwierig fortkommen ... Freilich ist nun aber das Leben durch diese seine Veröffentlichung unendich unruhig und geräuschvoll geworden besonders voll von *leerem* Lärm um nichts ... Das ist gewiss eine harte Plage ... (243). Es gibt nun einmal sittliche Erzeugnisse, die schlechterdings nur in der Stille und im Schatten gedeihen, und schlechterdings nicht anders reifer als unter Geduld. Die lebhafte Bewegung aller Kräfte in der Welt der Gegenwar darf um keinen Preis gehemmt werden; wer aber ohne solches Anhalten der selben ... dazu mitwirkt in unsern Tagen, etwas mehr Stille und Gemessenheit in diese Bewegung zu bringen, und wenigstens hier und da ein abgeschiedenes Plätzchen anzulegen, das gegen das Toben und Tosen des tollen dämonischen Lärmens unserer heutigen Weltkinder einigermassen geschützt ist der tut ein wahres Gotteswerk« (244). Man spürt hier deutlich, wie Rothe von dem Treiben seiner Zeitgenossen zugleich abgestossen und angezogen wird: er will den Forderungen seiner Zeit gerecht werden, ohne sich kritiklos an sie zu verlieren. Ausserdem beeindruckt der schwungvolle Still, den Rothe auch dann hat, wenn er, wie es oft geschieht, lange Perioden bildet: seine Ausdruckweise ist nie schwerfällig.

Als ein besonderes Kennzeichnen der neuen Zeit betrachtet Rothe »die in hohem Grade verstärkte Bedeutung und Macht der Massen«. Was er darüber sagt, hat unmittelbar Gegenwartsbedeutung: »Diese Zunahme des Gewichts der Massen in der sittlichen Welt ist an und für sich ganz in der Ordnung und ein erfreuliches Sympton des Fortschritts. Je weiter die Kultur vorrückt, desto

mehr werden auch die Massen sittliche beseelt. Auch sie werden je länger desto mündiger. Je allgemeiner aber in der Gemeinschaft die Mündigkeit wird, desto mehr geschieht alles, auch das Grosse, nicht mehr überwiegend durch einzelne ... Individuen, sondern durch das gemeinsame Handeln grösserer Massen« (245). Allerdings stellt er auch hier neben die prinzipielle Bejahung der geschichtlichen Entwicklung die Kritik an der Gegenwart: noch sind die Massen von sittlicher Reife weit entfernt, so dass noch eine grosse Erziehungsarbeit zu bewältigen ist.

Wir wenden uns noch kurz dem ersten Teil der Rotheschen Ethik, nämlich der Lehre vom moralischen Gut, zu. Das moralische Gut ist nach Rothe das Reich Gottes, und dieses ist »wesentlich beides, religiöse und sittliche Gemeinschaft« (§ 573). Nun arbeitet Rothe, wie bereits gesagt, mit dem Entwicklungsbegriff. Daher sieht er das vollendete Gottesreich als den Endpunkt einer geschichtlichen Entwicklung. Den Anfang bildet die Kirche als die ausschliesslich und lediglich religiöse Gemeinschaft im Gegensatz zur Welt. Hier hat die Kirche ihre grosse, aber eben geschichtlich begrenzte Aufgabe. Mit dem Dasein der Kirche ist »eine *wirklich geschichtliche* Wirksamkeit des erlösenden oder christlichen Prinzips eingetreten und der endliche vollständige Erfolg desselben gewährleistet. *Beginnen* muss die vom Erlöser ausgehende neue Gemeinschaft ihre Entwicklung unter der Form der Kirche, und die geschichtliche Erscheinung dieser letzteren ist ein unendlich bedeutsames Entwicklungsmoment im Reiche Gottes« (§ 575). »Nicht desto weniger ist die *kirchliche Form*, weil sie ... eine nur einseitige Form des menschlichen Lebens ... ist, ... dem Wesen des von den Erlösung ausgehenden neuen christlichen Lebens ... wesentlich unangemessen (§ 576). »Da einerseits das christliche Leben seinem Begriffe nach eben nur das menschliche Leben als solches ... andererseits aber die an sich seiende und natürlich angeborene Form des menschlichen Lebens als solchen der Staat ist ...: so kann die dem christlichen Leben ... in ihrer Vollendung wirklich und spezifisch entsprechende Form nur der vollendete christliche Staat sein« (§ 577), »Wiewohl daher die christliche Gemeinschaft ... nicht als Staat *anheben* kann, sondern nur als Kirche, so ist doch das notwendige Resultat ihrer eigenen Lebensentwicklung die allmähliche Wiederaufhebung ihrer kirchlichen Form durch die Umbildung derselben in die staatliche« (§ 578).

Dieser knappe Überblick lässt Rothes Anliegen erkennen: Christentum als Menschheitsangelegenheit kann nicht auf die Kirche begrenzt bleiben. Diese ist notwendig einseitig: nicht sie, sondern der Staat ist der berufene Träger der Menschheitskultur. Wenn also das (christliche) Menschentum nicht verkümmern soll, muss es zu gegebener Zeit die Schranken der Kirche durchbrechen und sich der allgemein menschlichen Gemeinschaftsform eingliedern, nämlich dem Staat.

Rothe spricht von einer Aussiedlung des christlichen Lebens aus der Kirche in den Staat, wobei allerdings ein Minimum von Kirche bis ans Ende der Tage notwendig bleiben wird, eben weil die Entwicklung noch nicht zum Ziel gekommen ist (§§ 579, 578). In diesem Zusammenhang stellt er die merkwürdige These auf, »dass die jedesmalige Kirche nicht um ein Haar breit christlicher ist als der jedesmalige Staat« (S. 185). Der Staat ist offenbar nach seiner Meinung im Punkt der Christlichkeit das Spiegelbild der dazugehörigen Kirche oder umgekehrt. Vielleicht denkt er dabei an die auffalenden Parallelmorphologie von Kirche und Staat, welche uns in der Geschichte reichlich belegt ist. Gerade auch in seiner Zeit ging die Forderung einer kirchlichen Repräs-

sentativverfassung parallel zu entsprechenden Bestrebungen auf staatlichem Gebiet.

Der auch jetzt noch unentbehrliche Rest von Kirche wird von Rothe folgendermassen charakterisiert: Die Kirche hat sich »gegen das Ende hin wieder völlig auf ihr ursprüngliches Gebiet, den Kultus, zurückgezogen, der selbst wieder in den freiesten, aber zugleich gebiegensten und einfachsten Formen sich gestaltet, und... der Gegensatz von Klerus und Laien ist ein durchaus fliessender geworden. Auch ist jeder Kirchenzwang, wie indirekt er auch immer sei, schlechthin hinweggefallen, in demselben Masse, in welchem jetzt das Bewusstsein, dass alles an sich Sittliche... schon an sich selbst *wesentlich* zugleich ein Religiöses ist, ein allgemeines ist«. Diese Prognose Rothes wird in eigentümlicher Weise illustriert durch das Bestreben moderner Staaten, die Kirche auf den Kultraum einzuschränken, und durch innerkirchliche Bemühungen zur Umgestaltung der »Volkskirche« in eine reine Freiwilligkeitskirche. Rothe selber allerdings steht diesen Bemühungen insofern fern, als er ausdrücklich an Landeskirchentum festhalten will. Eine Verselbständigung der Kirche gegenüber dem Staat liegt nicht in der Linie seines Denkens. Die reine Freiwilligkeit sieht Rothe in einem Bunde der freiwilligen Christen beheimatet. Denn nach ihm tritt in Zukunft »zu Staat und Kirche notwendig noch eine Gemeinschaft derjenigen hinzu, welche durch eine weiter geförderte Christlichkeit sich unter einander als ein engerer christlichen Kreis innerhalb des weiteren Kreises des christliches Staates und der christlichen Kirche verbunden wissen. Diese Gemeinschaft organisiert sich als der Bund der »freiwilligen Christen«... Er ist ein freier Verein und als solcher autonom gegenüber von beiden, dem Staat und der Kirche... ein freiwilliger Gehülfe beider bei der Arbeit für ihren Zweck, soweit ihm nämlich dieser als der christliche erscheint« (§ 582). Diesen Bund der freiwilligen Christen denkt er sich auf ökumenischer Ebene, über die einzelnen Kirchen und Staaten hinübergreifend.

Wir brechen hier die Darstellung der Rotheschen Lehre ab, um nun sein Anliegen zu würdigen.

2.

Richard Rothe zu kritisieren, ist leicht. Wir wollen uns darum bei der Kritik nicht zu lange aufhalten. Diese wird vor allem auf drei Punkte achten müssen: a) das Fehlen der Eschatologie, b) den Kirchen-, c) den Staatsbegriff.

a) Rothe entwickelt zwar eine Eschatologie, aber sie hat keinen Einfluss auf seine Gesamtkonzeption. Wie ein Fremdkörper wirken die §§ 570/71, wo es heisst: »Da die fortschreitende Entwicklung des Reiches des Erlösers wesentlich zugleich eine stetig fortschreitende Offenbarung der absoluten Wahrheit und Vollkommenheit dieses ist: so wird innerhalb des Bereichs der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers der Widerstand der menschlichen Individuen gegen ihn je länger desto mehr ein *positiv* böser (§570). »Im demselben Verhältnisse, in welchem die christliche Gemeinschaft sich allmählich als *christliche* vollendet, setzt sie auch aus sich heraus eine immer grössere Masse antichristlicher Stoffe ab. Je vollständiger aber diese aus der äusseren Verbindung mit der christlichen Menschheit eliminiert werden, desto mehr streben sie, sich unter einander zu einer Gemeinschaft zu organisieren, zu einem Reiche des Bösen oder antichristlichen Reiche... Je mehr dieses antichristliche Reich sich konsolidiert, desto ausgesprochener entspinnt sich

zwischen ihm und der christlichen Gemeinschaft ein unversöhnlicher Kampf (S. 178).

Hätte Rothe die hier ausgesprochenen Gedanken weiter verfolgt, dann hätte er seine Grundthese schwerlich aufrechterhalten können oder sie mindestens erheblich einschränken müssen. Dazu kommt es bei ihm jedoch nicht; denn er ist so stark vom Entwicklungsgedanken beherrscht, dass der eschatologische Kampfgedanke bei ihm nur erwähnt ist, sich im übrigen aber nicht auswirkt.

Nun muss man sich hütten, den Entwicklungsgedanken in der Theologie überhaupt zu verwerfen. Er hat an seinem Platz durchaus seine Bedeutung. Rothe wendet ihn z. B. auf den Zusammenhang des Menschen mit dem Tierreich an (noch bevor Darwin seine Deszendenztheorie vorgetragen hatte) und kommt damit der späteren Kritik von Naturwissenschaftlern an Schöpfungsglauben zuvor. Auch in der Geschichte wird man von Entwicklungen reden dürfen und nach ihren Gesetzen fragen müssen (auch in der Kirchengeschichte), aber allerdings in Anwendung auf das Ganze der Geschichte ist der Entwicklungsbegriff äusserst problematisch, weil wir eben das Ganze der Geschichte nicht annähernd übersehn weder in der Vergangenheit noch erst recht in die Zukunft hinein. Hier werden also die Grenzen menschlichen Erkennens von Rothe und allen, die wie er verfahren, gewaltsam gesprengt, anstatt dass sie, wie es notwendig ist, Schritt für Schritt erweitert werden. Wir werden nichts dagegen einwenden können, dass die Geschichtswissenschaft Entwicklungsreihen aufzuzeigen und in ihren Grenzen Prognosen zu stellen versucht, aber zum Verständnis des Geschichtsganzen kann uns der Entwicklungsbegriff nichts helfen, weil wir dazu einen Standpunkt ausserhalb der Geschichte haben müssten.

Auch der kulturbejahende Optimismus bei Rothe widerstreitet nicht als solcher dem christlichen Glauben; es gibt eine Weise, von der Erde als Jammertal zu reden, die christlich nicht verantwortbar ist. Hier gibt Rothe ein gutes Korrektiv. Seine Weltoffenheit ist berechtigt, aber wo liegt die Grenze zur Weltverherrlichung?

b) Rothes Kirchenbegriff erfasst die Kirche nur als Organisation. Desen ist sich Rothe auch bewusst, und er hat es ausdrücklich abgelehnt, sich hierin zu korrigieren (vgl. die Auseinandersetzung mit Nitsch, § 1168 S. 414). Er verteidigt seinen Kirchenbegriff, indem er zeigt, dass es christliches Leben auch in der Familie, in der Kunst, der Wissenschaft, der Gesellschaft, dem Staat gibt, während es das Spezifikum der Kirche sei, ausschliesslich religiöse Gemeinschaft zu sein. Die andern eben genannten Gemeinschaften dienen nur mittelbar der Frömmigkeit; sie sind an sich sittliche Gemeinschaften, nicht wie die Kirche rein und lediglich religiöse Gemeinschaft. Predigt und Sakrament müssen bis ans Ende bleiben, aber sie bedürfen nach Rothe nicht dauernd einer eigenen Institution. »Mit der Forderung der immerwährenden Fortdauer der Predigt von Christo und der Begehung von Taufe und Abendmahl, der wir aufrichtigst zustimmen, ist also die ebensolange Fortdauer auch der Kirche bei weitem noch nicht bewiesen« (S. 416). Kein Wunder, dass die Begriffe »Kirche« und »Leib Christi« für Rothe nicht identisch sind (S. 413).

Diese Entleerung des Kirchenbegriffs wird sich weder terminologisch noch sachlich aufrecht erhalten lassen. Bei Rothe ist sie eng verbunden mit der Forderung der Selbstaufgabe der Kirche zugunsten des Christentums als Endziel und mit seinem Eintreten für einen möglichst engen Anschluss der

Kirche nach ihren Wurzeln, ihrem Gehalt und ihren Folgerungen«. (Theol kirche« eingebürgert ist. Rothe sieht nicht, dass sich bereits zu seiner Zeit ein entgegengesetzte Entwicklung anbahnt, die inzwischen z. T. sehr stürmisch Form angenommen hat, nämlich auf ein Auseinandertreten von Kirche und Staat zu, wodurch eine Verselbständigung der kirchlichen Organisation zu un abweisbaren Notwendigkeit wird. Auf diese Verkennung der geschichtliche Wirklichkeit durch Rothe hat bereits vor dem ersten Weltkrieg Thomä hin gewiesen in seinem 1910 erchienenen Aufsatz: »R. Rothers Lehre von de Kirche nach ihren Wurzeln ihren Gehalt und ihren Folgerungen«. (Theol Studien und Kritiken 83). Er gab bereits damals gegen Rothe die Parole aus »die Landeskirchen halten, solange es geht, dann aber zur Freikirche berei sein« (S. 295 Anm. 1.).

c) Rothes Staatsbegriff krankt daran, dass er idealistisch ist; die geschicht liche Wirklichkeit kommt bei ihm zu kurz. Was der Staat ist, wird man nich von einer »Idee« des Staates her bestimmen können. Es ist m. E. bemerkens wert, dass das Neue Testament keine Aussagen über den »Staat« macht (Ob wohl die Antike eine Staatsphilosophie ausgebildet hatte), sondern sich mit Paränesen, die das Verhalten gegenüber der »Obrigkeit« betreffen, begnügt Obrigkeit gibt es in jedem Staat aber im übrigen sind die Staatsformen und die Zwecksetzungen staatlichen Lebens so verschieden, dass hier allgemein giltige Aussagen kaum gewagt werden können. Vielmehr wird immer von den geschichtlichen Umständen, also von dem jeweiligen in der Gegenwart uns begegnenden Staat, auszugehen sein. Staat ist eben nicht gleich Staat. Eine Philosophie oder Theologie des Staates ist daher schon als Unternehmen pro blematisch.

Auf Rothes Staatslehre sind wir nicht näher eingegangen. Hier steht nur die These von der allmählichen Christianisierung des Staates zur Debatte. Sie wird sich an der geschichtlichen Wirklichkeit zu bewähren haben, eine blosse idealistische Konstruktion kann uns nicht genügen. Die Wirklichkeit aber ist so, dass Thomä schon 1910 von der »prinzipiellen Religionslosigkeit« des Staates spricht (aaO S. 293) und den Übergang zur Freikirche ins Auge fasst. Und heute wird man erst recht sagen müssen, dass der Staat zwar viele Funktionen, die früher die Kirche wahrgenommen hat, selbst ausübt: Schule und das ganze Unterrichtswesen, Förderung der Künste, Wohlfahrtspflege, Krankenpflegen Altenpflege und vieles andere, was die Kirche bei dem ins Grosse gewachsenen Bedarf beim besten Willen nicht mehr übernehmen könnte, dass der Staat aber von seinem heutigen Selbstverständnis her keineswegs bereit ist, auch die Predigt und Sakramentsverwaltung in eigene Verantwortung zu übernehmen! Rothe ist hierin durch den Gang der Geschichte widerlegt worden.

Aber damit ist sein Anliegen nicht erledigt. Rothe wurde als Kandidat im Wittenberger Predigerseminar von der Erweckungsbewegung erfasst, wuchs aber über sie (besonders als Gesandtschaftsprediger in Rom) durch den Verkehr mit Künstlern und mit Männern wie Bunsen hinaus. Er wollte als Christ offen sein für die Welt und sich den Blick für sittlich hochstehendes Menschentum und Christentum auch dort freihalten, wo die Massstäbe der Erweckungsfrömmigkeit nicht zulangten. Darum verwahrte er sich gegen alle kirchliche Gesetzlichkeit und pietische Enge. Wenn er dabei auf den Gedanken eines »unbewussten« Christentums oder einer »natürlichen Religion« kam, so werden wir ihn nicht kurzer Hand abweisen können. Er hat hier weithin das Neue Testament auf seiner Seite: Er gibt eine Bewusstheit, fromm zu sein und seine Frömmigkeit zur Schau zu tragen gegen die Jesus, Paulus und das ganze

Neue Testament einen unerbittlichen Kampf führen, der immer aktuell sein wird. An einige einschlägige Stellen sei im folgenden erinnert.

Zunächst steht in Matth. 6,3 die Mahnung, beim Almosengeben die linke Hand nicht wissen zu lassen, was die rechte tut. Ihr entspricht die Antwort, welche die Gerechten beim Jüngsten Gericht geben: »Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dich gespeist . . .?« Sie sind sich dessen, was sie getan haben nicht bewusst; nur so empfangen sie das Reich, das ihnen bereitet ist (Matth. 25, 37—39). Umgekehrt bekommen die, welche sich bewusst sind, Propheten gewesen zu sein, böse Geister in Jesu Namen ausgetrieben und viel Taten getan zu haben, die Abweisung zu hören: »Ich habe euch nie erkannt, weichet von mir, ihr Übeltäter! (Matth. 7, 22).

Unüberhörbar ist ferner die scharfe Kritik Jesu an den bewusst Frommen seiner Zeit und seine Parteinahme für die Zöllner, Sünder und die verachteten Ketzer, die Samariter. Der barmherzige Samariter wird durch seine schlicht menschlich helfende Tat an einem unter die Räuber Gefallenen zum Vorbild für den Schriftgelehrten, der sein ganzes Leben bewusst in den Dienst des Gesetzes, seiner sorgfältigen Erforschung und Beachtung gestellt hat (Luk. 10 25—37). Auch der geheilte Aussätzige, der als einziger von zehn umkehrt und Jesu dankt, ist, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, ein Samariter (Luk 17, 11—19). Und wie schlecht schneidet der seiner Frömmigkeit bewusste Pharisäer, der sich an den Altar stellt und Gott für seine Gesetzeserfüllung und -übererfüllung dankt, gegenüber dem sündigen Zöllner im Urteil Jesu ab) (Luk 18,9—14)!

Hierher gehört auch Jesu Verhalten gegenüber den Kindern, die zu ihm gebracht wurden, damit er sie anrührte. Die Jünger führen die an, die sie trugen. Entweder nahmen sie (echt antik) die Kinder nicht für voll, weil diese noch nicht vollbewusste Menschen sind, oder sie vermuteten irgend einen Aberglauben, also eine falsche Bewusstseinshaltung. Jesus jedenfalls lässt solche Bedenken nicht gelten: er Legt den Kindern die Hände auf und segnet sie (Mark. 10, 13—16).

Im Joh.-Evang. findet sich im Munde der Pharisäer das scharfe Wort: »Das Volk, das nichts vom Gesetz weiss, verflucht ist es« (7,49). Bei Strack-Billerbeck kann man zur Stelle nachlesen, wie sehr dieser Ausspruch der Geisteshaltung des Bundes der Chaberim entsprach, der mit tödlicher Verachtung, ja mit Hass dem *am haarez* gegenüberstand. Und gerade dieses Volk, ja die Säuglinge und Unmündigen, nimmt Jesus an und stellt sie den bewusst Frommen gegenüber.

Bei Palus ist zu beachten sein Kampf gegen den Judaismus, vor allem gegen den »Ruhm«, das »Sich-rühmen«, das sich mit dem »Gesetz der Werke« verbindet und nur durch das »Gesetz des Glaubens« ausgeschlossen ist (Röm. 3, 27). Oder ein Wort wie 1. Kor. 4, 4: »Ich bin mir wohl nichts bewusst, aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt«.

Wir brechen ab. So viel dürfte deutlich sein, dass gerade im Lichte des Neuen Testamentes der »bewusste« Christ, der »bewusst« Fromme eine problematische Erscheinung ist, und wir müssen uns von Rothe, so viel berechtigte Kritik wir auch an ihm haben, fragen lassen, ob wir die Position des Neuen Testaments gewahrt haben. In unserer Zeit steht die Fragen der Bewusstseinsbildung und -umbildung ganz stark im Vordergrund. Was haben in dieser Situation Theologie und Kirche zu sagen und zu tun? Geht es ihnen letzlich auch um das »Bewusstsein«? Nur eben um den kirchenbewussten oder christusbewussten Menschen? Rothe protestiert mit seiner These von unbewussten Christentum.

Er hält es dabei nicht für gleichgiltig, ob sich jemand »bewusst« zu Christus bekennt oder nicht. Er war ja selbst ein von der Erweckung erfasster Christ und hat in seiner badischen Landeskirche rege im Sinne einer Verlebendigung des kirchlichen Lebens mitgearbeitet. Aber sein Protest geht gegen eine kirchliche Engführung, als gäbe es jenseits der Grenze der »bewussten« Christen überhaupt keine Christen, geht gegen das Unternehmen, zwischen den bewussten Christen und den andern Menschen durch Kirchenzucht einen Zaun zu errichten, einen Zaum, der übrigens auf Grund der ihm innewohnenden Gesetzlichkeit tief in die Gemeinde selber hineinschneiden und sie unheilvoll zerklüften müsste.

Ein bekanntes vielzitiertes Wort lautet: Entkirchlichung ist Entchristlichung, und Entchristlichung ist Entsittlichung. Hier protestiert Rothe, für den die Entkirchlichung zur Vollendung des Christentums notwendig ist. Er versieht also die Entkirchlichung mit einem positiven Vorzeichen. Darin können wir ihm nicht ohne weiteres folgen, aber wir werden doch fragen müssen, ob jenes Wort sich uneigeschränkt aufrecht erhalten lässt. Der zweite Teil, der die Entchristlichung mit Entsittlichung gleichsetzt, muss offenbar mit einem grossen Fragezeichen versehen werden. Er hatte nur dort seine Berechtigung, wo neben der christlichen Sittlichkeit keine andere im Volks- und gesellschaftlichen Leben verankert war. Da bedeutete dann in der Tat die Abkehr vom Christentum in der Regel auch den Verlust jeden sittlichen Halts. Aber wie stand es beim Übergang der nordafrikanischen Bevölkerung vom Christentum zum Islam? War da auch Entchristlichung gleich Entsittlichung? Doch wohl nicht, wenn auch die islamische Sittlichkeit sich von der christlichen unterscheidet und wir unsere Fragen an sie haben. Aber vielleicht nicht nur wir an sie, sondern auch sie an uns. In dem Gespräch über sittliche Fragen das über die Grenzen der Konfessionen und Religionen hinweg stattfindet, werden die Christen nicht nur die Fragenden, sondern oft auch die Gefragten sein. Man denke nur an den Einfluss, den die vorchristliche Antike auf unser sittliches Denken gehabt hat. Daher werden wir nicht von vorneherein in Abrede stellen dürfen dass auch in unserm Kulturbereich die christliche Sittlichkeit durch eine andere, vom Christentum gelöste, ersetzt werden kann. Zwar gibt es natürlich keine Rückkehr auf eine vorchristliche Entwicklungsstufe, etwa in das griechisch-römische oder germanische Heidentum. Aber warum sollte nicht, wie in Nordafrika der Islam, so bei uns der Marxismus mindestens in bestimmten Bevölkerungsschichten das Christentum verdrängen können. Und wer wollte behaupten, dass die sich dabei vollziehende Entchristlichung auch Entsittlichung wäre?! Es soll hier keine Prognose gestellt, sondern nur vor einer gefährlichen Vereinfachung der Fragestellung gewarnt werden.

Und auch der erste Teil des erwähnten Satzes, nämlich die Gleichsetzung der Entkirchlichung mit der Entchristlichung, bedarf der Korrektur. Wir wollen die Entkirchlichung nicht leicht nehmen, vielmehr mit allem Nachdruck zu Wort und Sakrament einladen. Auch Rothe denkt sich ja das Aufgehen der Kirche im Staat nicht so, dass etwa christliche Versammlungen aufhören; im Gegenteil: er spricht von Assoziationen freiwilliger Christen, die sich dann bilden würden, denen er nur den Namen Kirche nicht geben will, um jeden Gedanken an etwas Institutionelles fernzuhalten. Aber was heisst »Christ« und »Entchristlichung«? Der Begriff »Christ« ist dialektisch. Er bezeichnet ein Werden und kann darum immer nur so bejaht werden, dass er zugleich auch verneint wird. »Ich bin Christ«, kann ich wohl sagen als Bekenntnis zu Christus, also indem ich von mir fortweise, aber auch als Seinsaussage über mich sel-

ber? Wer kann von sich sagen, dass er wirklich Christ ist? Nach einem bekannten Lutherwort ist der Christ immer im Werden, nie im Geworden sein. Also können wir strenggenommen nur sagen, ich bemühe mich Christus zu werden. Oder mit Paulus: »Nicht dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's wohl ergreifen möchte, nachdem ich von Christus Jesus ergriffen bin« (Phil. 3, 12), Oder das ernste Wort: »Ich betäube meinen Leib..., dass ich nicht den andern predige und selbst verwerflich werde« (1. Kor. 9, 27).

Und wer dürfte umgekehrt einem andern den Christennamen absprechen, also sagen: der oder der ist nicht Christ? Selbst wenn der andere selber den Christennamen für sich abweist, sind wir nicht sicher, wie das Urteil Gottes über ihn lautet, ob er nicht, ihm selbst verborgen, doch ein »Christ« ist. Wir dürfen uns, gerade im Blick auf das Neue Testament, nicht so stark auf das Bewusstsein stützen, wie es heute in Theologie und Kirche vielfach geschieht. Das Bewusstsein ist etwas sehr Vordergründiges; Gott sieht das Herz an. Die Herr-Herr-Sager von Matth. 7, 21 sind mit Bewusstsein Christen gewesen und haben sogar in Jesu Namen grosse Taten getan, und doch erkennt Jesus sie nicht an. Und die Gerechten von Matth. 25,37 sind sich nicht dessen bewusst, etwas für Jesus getan zu haben, und gerade sie werden angenommen.

Entkirchlichung bedeutet eine Zurückdrängung des christlichen Bewusstseins, aber bedeutet es darum auch schon Entchristlichung? Den Anschein nach gewiss, aber es ist unser Fehler, zu rasch nach dem Anschein zu urteilen. Wir sollten mit unserem Urteil über die »Randsiedler«, die »Gewohnheitschristen«, die blossen Kirchensteuerzahler vorsichtiger und liebevoller sein, als es oft der Fall ist. In seiner Auseinandersetzung mit Erasmus kam Luther auch auf die Frage, wen wir als Christ ansehen sollen, wen nicht. Es ging damals um die dogmatische Autorität der Väter. Der Ausgangspunkt war also ein anderer als bei uns, aber die Antwort Luthers ist auch heute noch lehrreich. Luther unterscheidet das »Glaubens« und das »Liebesrecht« und sagt: »Während wir uns nach dem Liebesrecht alle gegenseitig für heilig halten müssen, darf man doch niemanden nach dem Glaubensrecht als heilig beurteilen, als wenn es ein Artikel des Glaubens sei, der oder der ist ein Heiliger...« (WA 18,652). Und etwas vorher auf derselben Seite: »Die Liebe... nennt jeden Getauften heilig«. Wir dürfen nicht vergessen dass die Wege Gottes mit den einzelnen unsern Augen oft verborgen sind. Wir wissen nicht, wann der Same des Wortes Gottes in den Herzen aufgeht, und sind nicht imstande, das Unkraut vom Weizen zu unterscheiden (Matth. 13, 29). Die Menschen in kirchlichen Führungsstellen würden sich zu viel zutrauen, wenn sie meinten, den Heiligen Geist beobachten und die Grenzen seines Wirkens bestimmen zu können. Wir haben den Auftrag das Wort aufzusäen und zur Hochzeit des Königs einzuladen, aber das Gericht ist uns nicht aufgetragen.

Hier würde das, was Rothe über die Unmöglichkeit, die einmal dahingefallene Kirchenzucht in unsern heutigen Gemeinden wieder aufzurichten, ausführt, sehr ernst zu prüfen und zu beherzigen sein. Kirchenzucht wäre nach ihm nur legitim in den Assoziationen der freiwilligen Christen (und ähnlich äussert sich Luther in der Vorrede zur Deutschen Messe); denn nur hier wird sie von einer Gemeinde getragen, die dem Bruder brüderlich zurecht helfen will. Sonst entartet sie in Gesetzlichkeit und wird zu einem Zu-Gerichtsitzen des Pastors über die Gemeinde oder einzelne Gemeindeglieder. Das Neue Testament hätte sie dann schwerlich für sich; denn auch Paulus spricht, obwohl er apostolische Autorität in Anspruch nimmt, sein Urteil über den

Unzuchtsünder nicht in eigener Vollmacht, sondern als Urteil der Gemeinde versammlung (1. Kor 3, 4). — Ein Urteil übrigens, das wir schwerlich nach sprechen können (»diesen Menschen dem Satan zu übergeben zum Verderbe des Fleisches«), und wo es um die Teilnahme an Heiligen Abendmahl geh schiebt er es dem einzelnen ins Gewissen, sich selber zu prüfen (1. Kor 11, 28

Entchristlichung? Diese Aussage: Ich bin Christ, darf in unserm Munde nicht heissen: Ich bin mir bewusst, Christ zu sein, sondern sie muss auf Christu weisen: Er ist es, zu dem ich mich bekenne als meinem Heiland und Erlöser Ebenso können wir zu jedem Getauften sagen: Du bist Christ; d. h. auch dir is in der Taufe bezeugt, dass Christus für dich gestorben und auferstanden ist Unser Christsein beruht nicht auf unser christlichen Selbstwusstsein, sondern auf dem, was Gott in Christus an der ganzen Welt und auch an un getan hat. Natürlich gibt es auch ein christliches Bewusstsein, sowohl al individuelles wie als kollektives, aber der Leitfaden unseres Christseins is uns nicht in unserm Bewusstsein, sondern in der Heilstat Gottes gegeben.

Rothe bleibt mit seiner These von unbewussten Christentum im Grund auch noch der Bewusstseinstheologie verhaftet, welche Menschengruppe gege Menschengruppe stellt: die Gruppe derer mit einem mehr oder weniger starke christlichen Bewusstsein gegen die derer mit einem nichtchristlichen (viel leicht atheistischen oder sozialistischen) Bewusstsein. Diese Theologie richte Zäune zwischen den Menschen auf — Zäune, die dann mit innerer Notwendig keit auch zwischen die Christen treten. Denn es entsteht die Frage: Wo is das Bewusstsein, Christ zu sein, noch in ausreichendem Mass vorhanden? Rothe ist weitherzig: andere engherziger bis hin zur äussersten Abkapselung der Sekte, die nur den eigenen Typus als christlich gelten lässt und alles andere Menschentum als ewig verloren bezeichnet. Aber der Ausgangspunkt das Einsetzen beim Bewusstsein, ist falsch. Nicht die Bewusstseinsbildung ist das Thema des Neuen Testaments, sondern Gottes Heilstat in Christus. Dort in Gott, liegt unser Heil begründet. Wir müssen freilich »auch mit dabei sein« (Luther), aber darin sind wir nicht gerechtfertigt. Wir dürfen also nur auf Gottes Heilstat, nicht auf unsere Dabeisein bauen. Auch auf unser Bekennen dürfen wir nicht bauen (damit hätten wir Matth. 10, 32, gründlich missverstanden), sondern einzig auf den, zu dem wir uns bekennen. Dann werden wir auch vorsichtig mit dem Urteil über andere werden, die vielleicht anders und unter andern Umständen als wir ihr Bekenntnis ablegen. Unser Hauptthema kann nicht lauten: Kirche und Welt (oder Kirche und Staat), also Menschengruppe gegen Menschengruppe, sondern vielmehr Gott und Mensch. Unter diesem Thema werden alle Menschen auf der einen Seite zusammengeschlossen als Geschöpfe, als Sünder, als Erlöste und Gott gegenübergestellt als ihrem Schöpfer und Heiland.

So berechtigt also das Anliegen Rothes ist, wenn er den Rahmen der »kirchlichen« Christen, der »bewussten« Christen sprengen will, so verfehlt ist doch der Weg, den er einschlägt mit seiner These vom Aufgehn der Kirche im Staat. Wir müssen über die Bewusstseinstheologie hinaus, die dabei stehn bleibt, Menschengruppen gegen einander zu stellen, und durchbrechen zum Neuen Testament, das den heiligen Gott und die sündigen Menschen einander gegenüberstellt.

WERNER SCHMAUCH

Kirchentum oder Gemeinde des Herrn?

(Eine Predigt)

Diese Predigt ist am 17. Oktober 1943 in Breslau im Abendmahlsgottesdienst der 12. Bekenntnissynode der Ev. Kirche der Altpreussischen Union, der letzten Synode der Bekennenden Kirche, gehalten worden. Als Gabe an den Jubilar wurde sie nicht ausgewählt, um nur auf ein Geschehen vor mehr als 15 Jahren zurückzulenken. Vielmehr möchte sie ein Zeichen dafür sein, wie eng das Heute mit diesem Gestern verbunden ist. Denn wer sich daran erinnert, dass jene Synode, als lutherische, reformierte und unierte Synodale, einmütig um den einen Altar des einen Herrn versammelt, angesichts der damaligen Bedrohung des Lebens, sonderlich des »lebensunwerten«, stellvertretend der Christenheit das 5. Gebot: »Du sollst nicht töten!« neu ausgelegt und dieses Wagnis ausdrücklich als »Frucht der Busse« verstanden hat, der steht zugleich unmittelbar vor dem, was, wenn auch in anderen Zusammenhängen, uns heute neu gegeben und aufgegeben ist. Gegeben und aufgegeben nicht zuletzt durch den stellvertretenden Dienst des Jubilars, der ein wahrhaft oekumenischer ist! Weil er die Christenheit heute immer neu aus allem Kirchentum auf den Weg ruft, darum sei ihm diese Gabe dargebracht. In Verehrung und Dankbarkeit und in der Freude an der von ihm bezeugten und durch ihn über Grenzen und Zeiten neu erfahrenen Communio viatorum!

Hebräer 13,10—15.

Wir haben einen Altar, davon nicht Macht haben zu essen, die der Hütte pflegen.
Denn welcher Tiere Blut getragen wird durch den Hohenpriester in das Heilige für die Sünde, deren Leichname werden verbrannt ausserhalb des Lagers. Darum hat auch Jesus, auf dass er heiligte das Volk durch sein eigen Blut, gelitten draussen vor dem Tor.
So lasset uns nun zu ihm hinausgehen vor das Lager und seine Schmach tragen.
Den wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.
So lasset uns nun opfern durch ihn das Lobopfer Gott allezeit, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen.

Meine Brüder und Schwestern!

»Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.« Das ist nicht die mehr oder minder pessimistische Weltanschauung eines Menschen. Das ist das Zeugnis einer Kirche, der Kirche, die eine folgenschwere Entscheidung getroffen hat, die sich ganz hat herausrufen lassen aus der sicheren Existenz ihres Kirchentums — hin zu dem Herren Jesus Christus. Aber diese Entscheidung, die die urchristliche Gemeinde vollzogen hat, ist ja nicht eine ein-

malige. An die Gemeinde, die bereits hinausgegangen ist, schreibt der Apostel: »So lasset uns nun zu ihm hinausgehen aus dem Lager« und lehrt bedenken, dass diese Entscheidung immer wieder getroffen werden muss. Deshalb, weil die Kirche zu jeder Zeit immer wieder in der Gefahr ist, umzukehren, zurückzukehren in das Lager, in das Kirchentum, stand die urchristliche Gemeinde und stehen auch wir als Bekennende Kirche heute wieder vor der gleichen entscheidenden Frage:

Kirchentum oder Gemeinde des Herrn?

Was es aber um das Kirchentum ist, das beschreibt der Apostel ausdrücklich in unserem Text: »Denn welcher Tiere Blut getragen wird durch den Hohenpriester in das Heilige für die Sünde, deren Leichname werden verbrannt ausserhalb des Lagers.« Kirchentum — das ist die Hütte, Kirchentum — das ist das Lager, Kirchentum — das ist die kultische Religion, der religiöse Kultus, das Heilige, innerhalb dessen Menschen sich bemühen, Gott wohlgefällig zu werden und zu bleiben durch die Darbringung irgend eines Opfers ihrer Frömmigkeit. Kirchentum, das ist der heilige Bezirk mit der Grenze zwischen drinnen und draussen. So dass alles, was nicht würdig ist, heilig zu heissen, draussen bleiben muss, so wie die Leichname der Tiere verbrannt wurden ausserhalb des Lagers. Kirchentum, das ist das nach-innen-gerichtet-sein der Kirche!

In solchem Kirchentum aber ist der Herr Jesus Christus nicht. Denn »Jesus hat, auf dass er heiligte das Volk durch sein eigen Blut, gelitten draussen vor dem Tor.« Draussen vor dem Tor! Das heisst doch grade ausserhalb des Lagers, vor dem Tor des Heiligtums, vor dem umfriedeten Bezirk einer Kirche, an der Stätte der Ausgestossenen, dort, wo die Dämonen ihr Wesen treiben, dort, wo der Teufel umgeht, wo Himmel und Hölle mit einander ringen, dort draussen hat der Herr gelitten. Und dort draussen hat er das Volk geheiligt. So dass die Zäune niedergebrochen sind, die Menschen aufgerichtet haben zwischen rein und unrein, zwischen drinnen und draussen, ein für allemal! Dort draussen vor dem Tor, dort wo das vollkommene Opfer geschehen ist, sind wir allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollten. Und durch eben dieses Opfer — draussen vor dem Tor — sind wir alle ohne Unterschied geheiligt und gerechtfertigt vor Gott. Der Schandpfahl vor dem Tor ist der einzige Zugang in das Heiligtum, in das Jesus Christus eingegangen ist als der Hohepriester der zukünftigen Güter. Dort ist die Pforte des Himmels, »von dannen wir auch warten des Heilandes, unseres Herrn, welcher unseren nichtigen Leib verklären wird, dass er ähnlich werde seinem verklärten Leibe.« Darum bezeugt die Gemeinde des Herrn: »Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.«

Aber das ist nun die Frage an uns: Können wir dieses Zeugnis der Gemeinde des Herrn nachsprechen, dürfen wir es? Oder sind wir etwa trotz aller tiefen Unterschiede zum Katholizismus mit seinem Opferkult oder gar trotz allen Kampfes gegen eine völkische Religion in derselben Lage? Angesiedelt im heiligen Bezirk, gesichert im Lager, nach innen gewandt, so dass wir den Herrn Christus nicht unter uns hätten, weil er gelitten hat »draussen vor dem Tor?« Nicht dort, wo Menschen im heiligen Bezirk ihres Kultus leben, wo immer wieder nur etwas geopfert wird, wo nur so getan wird »als ob«, sondern dort, wo es keine Sicherungen mehr gibt, wo das Leben verloren wird in der blutigen Wirklichkeit.

Wenn aber so die Echtheit unseres Zeugnisses fragwürdig wird, wollen wir

erst recht hören auf die Mahnung des Apostels: »So lasset uns nun zu ihm hinausgehen aus dem Lager und seine Schmach tragen!«

Ist es, mein Brüder und Schwestern, nicht eine ganz besonders gnädige Führung unseres Gottes, dass er uns in unseren Tagen nicht nur wieder erinnern lässt, dass wir hinauszugehen haben aus dem Lager, sondern uns ausweist, indem er angefangen hat, uns die Sicherungen und Sicherheiten der Hütte unseres Kirchentumes zu zerschlagen! Staatskirche, Volkskirche, Pastorenkirche und, was es noch für Kirchentümer in dieser Welt geben mag, brechen zusammen, und wir werden ausgewiesen aus dem Lager – zu ihm draussen vor dem Tor.

Nicht dazu freilich, dass wir draussen ein neues Lager, ein neues Heiligtum errichten sollen; denn dann wäre der neue Betrug ärger denn der erste. Hinausgehen aus dem Lager heisst nicht, einen neuen Ort finden, so wie einst das Mönchtum auszog aus Welt und Kirchentum an einen Ort frei von beiden und grade dabei beides mitnahm in die neue Heimat. »Zu ihm hinaus«, das ist kein neuer Ort neben anderen, kein Platz, an dem man sich niederlassen könnte. »Zu ihm hinaus«, das ist ja die Stätte, an der er gestorben ist zwischen Himmel und Erde und ist zugleich der Ort der Übeltäter, der Ausgestossenen, derer, für die kein Platz mehr ist in der Welt, die kein Recht mehr haben auf das Leben. Dort draussen vor dem Tor ist der eigentliche Ort der Gemeinde des Herrn, dort sollen wir hin. Aber dorthin gibt es keinen Weg, der wie andere gegangen werden könnte. »Zu ihm hinausgehen«, das geschieht; das ereignet sich sichtbar in dem einen: »und seine Schmach tragen«. Und das ist das wunderbare Geschenk, dass dieses »seine Schmach tragen« sich heute unter uns wieder ereignet, dass wir darum wieder wissen, es wieder erfahren dürfen, und so auch in unserer Kirche nicht nur Kirchentum sein müssen, sondern Gemeinde des Herrn sein dürfen, um dieses Leidens willen!

Wird uns aber nicht bange, wenn wir so herausgerufen werden aus all den Sicherungen, die wir auch für unsere Kirche immer wieder festhalten oder zurückgewinnen möchten? Wie können wir es denn da draussen aushalten in der Einöde, in der Wüste, wo es keinen gangbaren Weg gibt, wo es nicht nur zum Schein, sondern in Wirklichkeit um Tod und Leben geht?

»Wir haben einen Altar, davon nicht Macht haben zu essen, die der Hütte pflegen«. Dieses Wort ist das klare Nein zu allem Kirchentum. Diejenigen, die der Hütte pflegen, haben keinen Halt in der ungesicherten Wirklichkeit, haben kein Anrecht auf den Altar der Gemeinde des Herrn und haben in ihrer oft tief verborgenen Werkgerechtigkeit keine Vollmacht, von diesem Altar zu essen. Denn das ist nicht der Altar, auf dem menschliche Hände menschliche Gaben opfern könnten, sondern es ist der Altar, der da draussen steht, der aufgerichtet worden ist nach dem Willen des heiligen und gnädigen Gottes selbst: das Kreuz Jesu Christi.

»Wir haben einen Altar«, das zu bezeugen ist allein das Vorrecht der Gemeinde Jesu Christi, der ausgestossenen und verfolgten, der den Gewalten der Welt und den Dämonen preisgegeben, derjenigen, die in Furcht und Zittern, aber auch mit grosser Freude ausserhalb des Lagers unter dem Kreuz ihres Herrn lebt. Von diesem Altar aber gilt es nur zu nehmen und zu empfangen. An ihm gilt es, aufzuhören mit allem menschlichen Tun, wie immer wir es uns vorstellen mögen und wäre es auch das allerfrömmste. Es könnte ja sein, dass wir heute eine ganz in Ordnung befindliche Theologie, dass wir die beste Kirchenordnung hätten, dass unsere Liturgie vollkommen wäre, und wir hätten doch keinen Anteil an dem Altar, der da draussen steht, draussen vor dem Tor, von dem allein gegessen und genommen werden darf Gnade um Gnade!

»Wir haben einen Altar, von dem nicht Macht haben zu essen, die der Hütt pflegen«. Denken wir dabei nicht an das Wort des Apostels: »So oft ihr vo diesem Brot esset und von diesem Kelche trinket, sollt ihr des Herrn Tod ver kündigen, bis dass er kommt!« Das heilige Mahl, das Wort in Brot und Wei sind die wunderbaren Gaben, die der Herr selber an seinem Altar zurückgelasse hat. Nicht auf dem Altar irgendeiner Kirche, sondern — damit wir es un ganz klar machen — dort in der Wirklichkeit, so sein Kreuz steht. Draussen vo dem Tor dürfen und können wir sie allein empfangen. Und alle diejenigen, di nach drinnen gewandt sind, innerhalb des Lagers ihre bleibende Stadt haben haben keine Vollmacht an diesem Altar weder die Gaben auszuteilen noch davon zu essen.

Hier wird deutlich, was es heisst, unwürdig zum Tisch des Herrn zu kom men: so tun als ob, innerhalb des Lagers bleiben, ohne damit zu rechnen, das er selber sich geopfert hat und errichtet den Altar seines Kreuzes.

Wenn es uns geschenkt wird, in dieser Stunde das heilige Mahl zu em pfangen, so lasst es uns empfangen mit Furcht und Zittern, weil wir auch jetz und jedesmal in Gefahr sind, es zu feiern am Altar einer Kirche, es hinein zunehmen in den sicheren Besitz unseres Kirchentums und damit umzugehen als wäre es ein Opfer, dessen wir mächtig sind — zugleich aber auch in grosse Freude darüber, dass wir draussen diesen Altar haben und von ihm essen dürfen dort draussen in der Wüste, wo auch wir versucht werden und wo der Tod uns begegnet, wo die Dämonen über uns triumphieren. Dort draussen, wo unser Leben ganz unfeierlich ist, wo wir mit uns selber ans Ende kommen, wo wir uns auf keine Sicherung mehr berufen können, dort dürfen wir von diesem Brote essen und von diesem Kelch trinken und den Tod des Herrn verkünden, bis dass ER kommt.

Wenn wir aber diesen Altar des Herrn nur so haben können, dass wir alle eigene Gerechtigkeit verlieren und alles eigene Tun aufgeben müssen, bleibt ja wohl schliesslich nur noch die Frage, was denn überhaupt von uns gefordert ist, wie wir denn den Weg aus dem Kirchentum zur Gemeinde des Herrn gehen können? Und der Apostel antwortet: »So lasst uns opfern durch ihn das Lob opfer Gott alle Zeit, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen.« Es gilt nicht diesen oder jenen Gottesdienst, es gibt nichts, was zu tun nötig wäre, ausser diesem einen: Zu opfern das Lobopfer Gott alle Zeit. Gott allezeit dafür zu loben, dass wir wissen dürfen um den Einen, der nicht geopfert hat in der Hütte, in dem Lager vergebliche Opfer, die diejenigen nicht versöhnen können, die drinnen sind, und die, die draussen sind als Unheilige ausschliessen, um den Einen, der vielmehr der Hohepriester wurde, der zukünftigen Herrlichkeit da durch, dass er gelitten hat draussen vor dem Tor, der aus beiden Einen gemacht hat und abgebrochen den Zaun, der dazwischen lag, und hat Frieden gestiftet, so dass niemand und nichts uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.

Aber dass wir nun dieses Lobopfer nicht wiederum missverstehen als das, desen wir mächtig wären innerhalb des heiligen Bezirkes, eines christlichen Kultus. Das Lobopfer ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen oder die sich zu seinem Namen bekennen.

Zu dem Namen dessen, der keinen Raum hatte in der Herberge, nicht, da er sein Haupt hinlegte, der erhöht werden musste, wie Moses einst die Schlange erhöht hat in der Wüste, der draussen gelitten hat vor dem Tor und erwartet, dass wir seine Schmach tragen.

Es scheint wenig zu sein, was von uns gefordert ist, und ist doch alles.

Deshalb, weil solches Bekennen seines geschändeten Namens von selbst in das Leiden führt, heraus aus dem Lager, hin in die Wüste und Einöde, dorthin zu ihm, wo sein Kreuz steht.

Wesen und Weg der Kirche stehen in diesen Tagen im besonderen wieder zur Erörterung. Möchten wir uns mahnen lassen, wie der Apostel seine Gemeinde gemahnt hat: »So lasset uns nun opfern durch ihn das Lobopfer Gott allezeit, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen.« Möchte es uns an seinem Altar geschenkt werden, dass wir immer von neuem alles Kirchentum hinter uns lassend es als Gemeinde des Herrn bezeugen dürfen: »Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.«

Amen.

J. B. SOUČEK

Theology in Action

An outline of the theological endeavours of J. L. Hromádka

Professor Hromádka, whose 70th birthday we commemorate with this issue of our magazine, is one of the best known, but also most controversial personalities in contemporary Protestant Christendom. This is certainly so because he has taken a very clear position on the burning problems of today and stands up for his convictions with unwearied energy and in no uncertain voice. He insists that Christians in socialistic countries, not only have the right, but are by their faith bound to liberate themselves energetically from looking back to the former social, political and cultural order which many were accustomed to associate with Christian principles, that they have to accept the effort to build society on new lines with understanding of its deepest and noblest aims and motives and to help with sincere hearts and readiness to forget their own narrow interests in the success of this great venture, not allowing themselves to be confused by the fact that it is being undertaken under the auspices of an emphatically non-Christian ideology. He claims that the endeavour to re-orient, re-think and re-shape the life and work of the Church in this direction is to be regarded by Christians in other countries not as a deplorable and temporary deviation from the right Christian attitude, but as a serious attempt to face a completely new situation in the freedom of faith, and, in consequence, as a valid contribution to the life of the universal Church, which may acquire decisive importance in the future. Moreover, his activity is not limited to Christian circles. Practising what he proclaims, he tries to help in keeping the door of the future open by taking a very active part in the movement of the Defenders of Peace, undismayed by the fact that its inspiration is secular and that in the prevalent opinion of the West it is decried as being under the one-sided sway of communists.

All this is so unusual, so divergent from the ways of thinking deeply ingrained in traditional attitudes of average Christians, that it is not surprizing that Hromádka's activity and his person meet with incomprehension, disagreement and more or less indignant rejection in many quarters. Only outspoken but patient discussions, but, still more, further experience may gradually dispel at least some disagreements of this kind. But there is also a difficulty of another kind. In all churches and in the ecumenical movement there always were, and are, men and women — and their number is probably growing — who are well aware of the deep crisis of traditional Christian attitudes and in consequence are prepared to listen to Professor Hromádka with open minds and willingness to learn. However, not even they always find it quite easy to understand fully his position, its foundations and implications. Partly this is due to the fact that Hromádka was impelled by circumstances to focus his attention on concrete issues arising in the ecumenical work and to explain his fundamental convictions on these occasions only as a kind of background of decisions and actions which seemed to be the only thing which really mattered to him. In a sense this

really was so. Hromádka certainly is no theoretical thinker who develops abstract chains of reasoning without caring too much in how far, and in which way, they may be relevant for the burning problems of the day. He is convinced that the truth of faith can only be fully understood in the tension of concrete responsibility before the face of God. This also means that it can be apprehended only in indissoluble unity with a definite decision and appropriate action in a given situation. This decision and action may be of quite vital importance before God so that it cannot be relegated to the sphere of problems of secondary importance. Once he tried to state this conviction by coining the word "theology in action" as an abbreviated characterization of that sort of theology which in his opinion has the best promise of apprehending the living truth of God. This makes Hromádka prefer to explain his fundamental theological convictions in connection with concrete living issues. This does not mean that it is superfluous to make these convictions the subject of concentrated attention and of particular explanations. The nature of our thinking and of human communication makes such explanations necessary. Perhaps only so can we make it quite clear that the living truth of God transcends any immediate issue and is prior to any human action. Professor Hromádka is perfectly well aware of this, and during his long theological activity he has often concentrated his effort upon apprehending and re-thinking fundamental truths of the Biblical message, never forgetting of course the underlying unity of this effort with responsible decision and action. But he developed this sort of activity mainly at home, in the scene of Protestant of Czechoslovakia, where the impact of the whole of his life work makes the unity of his theological thought and concrete action more understandable. It may therefore be useful if we attempt to outline the main features of the theological effort of his life. It may help those who know him only in his more or less fragmentary utterance in the contemporary ecumenical sphere to understand him better.

■

Joseph L. Hromádka is a son of a devoted Christian home. His father, a small farmer in the village of Hodslavice in Eastern Moravia, was a very active member of the Lutheran Church before the church union of 1918 and later an outstanding member of most of the Synods of the united Czech Brethren Church before the second world war. When the young Hromádka was a pupil of the higher classes of the gymnasium (grammar school) in a provincial city in Moravia he experienced the full impact of the intellectual ferment which was characteristic for the break of century and which was of particular importance for the Czech nation, at that time again reaching full maturity after long times of decline, and pressing for full recognition of its status and for independence. On the one hand there was the great weight of the mighty Roman Catholic Church sustained by the power of the Habsburg monarchy, on the other hand, the spirit of revolt among the intelligentsia, manifested in a sceptical attitude toward revealed religion and sharp criticism of the churches. Feeling deeply the clash of modern critical spirit with the traditional understanding of Christian faith Hromádka decided to study theology in the hope that this study would help him to overcome these difficulties. Entering the Protestant Theological Faculty in Vienna and continuing his study in Basel, Heidelberg and Aberdeen, he opened his mind with eagerness to the spirit of free enquiry prevalent in those days in the best theological faculties. He had little use for half-way solutions

and he imbibed gladly the fearless radicalism of R. Knopf, P. Wernle, J. Weiss or E. Troeltsch. He learned to appreciate the unconditioned critical approach to the bible and church dogma, to see Christianity in close relationship with the historic development of human society and with the unfolding of human spirit and to understand theology as an expression of personal religious life, not as a system of tenets imposed by outward authority. He became a radical advocate of the freedom of conscience within the Protestant church. In this sense he, as "a theological greenhorn" (in his own words of nearly 20 years later) wrote one of his first articles in which he explained the then famous case of Karl Jatho, a pastor in Cologne who was deposed from his charge in 1911 on account of heresy consisting in pantheistic mysticism. Hromádka maintained that it was false to use this method in dealing with Jatho's opinions, but even at this early stage he saw and said clearly that Jatho's mysticism was profoundly different from and inferior to the "Pauline-Augustinian religion" which is the essence of the "orthodox" tradition of Christian churches. While he had never up to this time abandoned his conviction that a theologian must never be afraid of the most radical critical methods and that it is out of place to use outward pressure in matters of faith, he became increasingly critical of the fundamental presuppositions of the modern immanentist religion which was the essence of liberal theology of his masters.

No doubt he was influenced in this by the great Old Testament scholar in Basel, Bernhard Duhm, who was a most radical biblical critic but at the same time had a profound intuitive understanding of the prophetic message of the unconditioned sovereignty of the living God. And it was a great experience for Hromádka when he came to Scotland after his years in the academically aloof atmosphere of German theological faculties and discovered in Professor D. S. Cairns a theologian of a very broad outlook and sharp critical mind who was yet deeply devoted to the perennial faith of the Church in Jesus Christ as the Lord and Saviour and intimately bound up with the fellowship of the Church. Yet these influences cannot in themselves fully account for the great break which gradually matured in Hromádka's thought and outlook. We are not able to follow the inner working of his mind, and perhaps he himself could not tell us about all the stages through which he arrived at that momentous change. But we can read his article "Back to the Prophets" published in 1918. No doubt also under the impact of the great crisis of the first world war he emphasised that the prophets proclaimed the unconditioned sovereignty of the living, exacting, judging Lord. Their message tells us that religion is no fulfilment of our human needs and desires, however sublime. Religion is in the first place no spiritual rapture and delight but a heavy burden. The day of the Lord will be a day of wrath, not a day of light. In prophetic religion the way of life and the way of death are laid before us — the word of God may become the stone of scandal and way of perdition for those who reject or miss it. This prophetic message of the sovereign freedom of the Lord is opposed to sometimes easy-going consolation of conventional pietism which only knows the gracious Lord Jesus without stern obligation to follow him, as well as to theological modernism which in its comfortable trust in the human heart and inevitable progress of society lulls men to sleep.

Some years later Hromádka himself said that around 1918 "it became clear to him that the central problem of theology is the problem of God; that what matters are not religious experiences, but the absolute truth; that God is no mere principle of life, but the first starting point of any theological thinking; that

it is not important what men experience, but what they are to experience; that the problem of faith is no problem of the human mind and of internal spiritual process, but the question who is God, what He wants us to do, what are His plans with the world". This was no doubt the turning point of Hromádka's thought. For a considerable time he still spoke in the usual terms of modern liberal theology: about the essence of Christian religion, about its truth and permanent value, about theology having to seek a way of thinking adequate to the specific marks of Christianity. But in these terms the inner dynamic of Hromádka's thought was set in motion by his increasingly attentive listening to the prophetic and apostolic message. It was in these years that Hromádka became imbued with the world of the Bible, living with it, being seized by its mighty dynamic and discovering in it ever new impulses for his life and thought. The main truth discovered by him then, and ever since determining his thinking and actions, is the awareness that man is no blessed possessor of religious experiences or moral achievements, who could base his life on these foundations and perhaps claim God as the guarantor of these inner goods, that he is on the contrary a wayfarer who is approaching God with empty hands and is ever anew dependent on His gracious commands and assurances.

This fundamental comprehension made him willing to learn from the simple faith of many members of a living congregation whose pastor he became for about two years, to appreciate the sound core of much of the piety of the so-called pietistic type and to respect the solid theology of the best representatives of traditional orthodoxy even if he was unable to share all of their tenets. In 1920, at the age of 31, he was called to the chair of systematic theology in the newly founded John Hus Faculty of Protestant Theology. In his new vocation he continued with new energy in his effort to reassess and re-evaluate the work of modern theology. His students of these years can still vividly remember the spiritual adventure of his discussions with Harnack and Herrmann, Troeltsch and Bousset and other champions of the liberal and "religionsgeschichtlich" schools. He still only gradually overcame the categories in which his teachers moved. He spoke frequently of the belief in creation being the fundamental differentia of biblical faith from immanentist religion, and he characterized that belief by the formulation that there is no causal link between the Creator and the created world: God was not under any necessity to create, he did so of His gracious free will. Another subject of his thinking in these days was the relation of Christianity and culture — using the word culture in a very broad sense, including therein ethics and all public life, even politics. He protested against the heritage of the pre-war "cultural Protestantism" popular particularly in German Protestant theology which in practice made of the current cultural achievements and interests of a given society the ultimate criterion of values and of life and message of the Church. He never proclaimed indifference to cultural and political problems and tasks to be the mark of a true Christian. Quite on the contrary, he never for a moment lost a very lively interest in this very sphere. But what mattered to him now was that Christianity should not turn into a mere accompanying music to what man himself proudly had achieved in his cultural and political efforts and that the word of the sovereign living God in Jesus Christ should remain the tribunal before which all these efforts must answer and render accounts. At the same time he felt his way towards a new understanding and appreciation of the central message of the Bible on the revelation and salvation brought by Jesus Christ. He did not want to give up the critical insight of his early training, he knew that mere repristination

of old formulas would be of little use. At first he liked to speak of the "classical Christian line" and he attempted to find the way to Christology by showing that the ultimate truth does not consist in mere ideas and intellectual concepts, that all conceptual and ideal values are ultimately dependent on the world of personal realities. But step by step he learned to appreciate, understand and re-interpret the classic christological formulations and to accept them, not as a wearisome burden, but as grateful expression of the grace received in Jesus Christ.

He reached this stage some time about 1924. He then also for the first time became acquainted with the work of Karl Barth, Emil Brunner and their friends. He saw that this work was remarkably parallel to his own search and he gratefully accepted many of its results which were in many ways more closely reasoned and more carefully elaborated. But Hromádka never became a mere follower of the "Barthian" school. Particularly he hardly ever accepted in full the formulations in which Barth rejected with emphasis all natural theology, although he was in agreement with the intention of this rejection, that is, with the conviction that man cannot reach God by the way of extension of his intellectual, moral or religious efforts, that he has to wait for being found and touched by the call of the living God which he in no way has in his own hands. It is the coming of God in Jesus Christ to us, to the place where we are with all our misery and our sins which is the only way of really knowing God. Yet Hromádka hesitated to deny in general terms any natural knowledge of God. The grounds for his hesitation which he indicates in an article on the natural knowledge of God in 1929 are worthy of careful attention. It seems to him that there is something healthy and vigorous in the conviction of the traditional theology, that even philosophical thoughts of God could and should be integrated into the vision of Christian faith and into theological thinking. It is involved in this conviction that there is only one valid truth, and that in faith we encounter the transsubjective reality of God. This tendency towards objectivism helps to maintain the ontic difference between God and the world, God and man. And it militates against the danger of making religion a mere special sphere of human spiritual life. These healthy motifs were preserved even in the theology of enlightenment with all its highly controversial rationalism. Modernist theology has abandoned these motifs by making man and his inner life the only starting point of theological thought. This subjectivism deforms the fundamental insights of Christian faith, particularly the acknowledgment of the essential difference between God and man. This leads to an essential modification, nay rejection of the natural knowledge of God in the old sense. What interests modernist theologians is not really God at all, but the depths of the immanent constitution of the human spirit. In comparison, the traditional theory of the natural knowledge of God is safeguarding some of the essential Christian motifs. Hromádka would no doubt now modify these formulations of thirty years ago. But he would certainly insist that any rejection of "natural theology" must be safeguarded not only against its far more perilous immanentist form, but also against the danger of becoming a starting point for any theory of double truth. This last is certainly the much more difficult task.

■

While developing his fundamental theological outlook after 1920, Hromádka, although the youngest of professors, rapidly became the strongest and most formative influence in the new Hus Theological Faculty. This was not only the outcome of his intense intellectual efforts in which his students were able to

take part in his lectures and seminars. He was also a powerful preacher under whose pulpit young people — not only theologians — thronged, and they still do up to this day. And above all he was a pastor and friend of his students and of a larger group of young people who were attracted by his personality and message. In the first years he was able to give them freely of his time, he met them frequently for personal bible study, prayer and conversations dealing with the most central problems of faith and of personal life. In this way a group of younger pastors was growing who were deeply formed by Hromádka's effort and who tried later to perform their work in the church in the light of the insights which they gained from him. No doubt they made many mistakes and were not immune from the danger of swearing by the words of the master. But Hromádka never cared for his personal reputation and never tried to exact implicit agreement with his judgments, encouraging on the contrary the spirit of free criticism. It was not of his making that his former students when they were already engaged in church work felt the need to meet regularly and to enjoy the stimulus, encouragement and advice of their esteemed and beloved teacher. In this way a series of quite free, unofficial theological conferences took place between 1921 and 1938, at which Hromádka, later sometimes with other professors, was usually present as an invited and welcome guest. It was in many respects a very differentiated group, but united in their determination not to be content with the conventional practical dexterity but to do their work in serious theological responsibility. In this way Hromádka's influence, even when in later year he spread his activity into ever broader spheres, helped the Czech Brethren Church to grow into a more organic unity in the period between the two wars and so to be better prepared to master the new and unwonted situations which arose during the war and in the revolutionary years after it.

■

All this did not happen in the form of a quiet intellectual development and of the school influence of a gifted teacher. If the above sketch should have created the impression that Hromádka's theology is a sum of theoretical problems and their abstract solution it could only be due to the lack of skill in presentation. We have already said that Hromádka stands for "theology in action". That means that he developed his thoughts in close connection with problems he confronted in the life of his church, of other churches or of the world at large. His theological existence was a series of actions, sometimes even campaigns, and remains so up to this day.

One of the first of his activities of larger interest was his important participation in the preparation and achievement of the union of the Czech Reformed and Lutheran churches in 1918. It is certainly remarkable that in 1917, while he was only 28 years of age, Hromádka, at that time an assistant in the Lutheran congregation of St. Salvator in Prague, became one of the outstanding representatives of the Lutheran church in the committee formed to prepare the separation of the Czech Protestant churches from the churches of the Austrian Empire and their union into one completely merged church on the basis of the heritage of Bohemian Reformation. There is no doubt that this movement in which Hromádka wholeheartedly took part was made possible and in so far conditioned by the great national movement for the full independence of the Czech nation which achieved its aim by the creation of the Czechoslovak republic. And there is no doubt either

that grave dangers of identifying the church with the national cause were involved in that situation. But Hromádka, jointly with other leaders of Czech Protestantism, did not deduce from the awareness of this danger the abstract consequence that the Church must by all means dissociate itself from the legitimate aspirations of its nation or remain within the artificially imposed unity with Protestants of other nationalities which made their own union on the heritage of Bohemian Reformation difficult, if not impossible. Hromádka gave one of the main reports in the union General Assembly of the Czech Protestant churches in December 1918 in which he significantly emphasized that the newly formed church would achieve the hopes connected with the union only if it lives from the source of the biblical truth and if it becomes a fellowship in which God works and Christ revivifies human hearts, a place in which men are won by our love and impelled to embody this love and brotherhood in political and social forms. When the danger of nationalist infection really appeared in the ranks and file of the Church, Hromádka vigorously and consistently combatted this danger. He was not alone in this — the older leadership of his church included men who in 1903 in face of nationalist attack proclaimed their allegiance to the supranational solidarity of Christians and their readiness to cooperate in equality with German brethren in faith. But after 1918 and particularly after the large influx of converts from the Roman Catholic church which was in a large part motivated by national considerations there was a new danger of nationalist passion, and then Hromádka opposed this trend with the greatest determination and with clear affirmation of the sovereignty of the gracious God over all nations. While being very loyal to his nation which he loved and whose cause against the encroaching tyranny of Nazi Germany he considered to be morally and humanly fully justified, he never wiped out the line dividing the cause of Christ from the cause of any nation.

Closely connected with this warning against the danger of nationalism is his struggle against the timidity of average churchmen in face of the revolutionary situation after 1918. As early as 1920 he discerned that there are numerous people who turn to the churches only because they seek help and refuge against the danger of social revolution and he sorely missed the inner freedom from this concern which a really living church of Jesus Christ should have manifested. He was very intolerant of the average anti-bolshevism of those days and he spoke sharper words against it in 1920 than he ever did after 1948. One of these early pronouncements is included in translation in the selection from Hromádka's writings in another part of this number. This is very interesting and important because it shows that this insistence of Hromádka is no new thing born out of the needs of the hour, that it is a consequence of his prophetic vision of the judgments of God rousing his church from all fear, complacency and neglect of the needs and sufferings of the least of our brethren.

Another aspect of his struggle against narrow prejudices and complacency of many church circles is Hromádka's campaign against the Protestant tradition of dismissing out of hand any claims of Roman Catholicism to be taken seriously as representing in its own way some essential features of Christianity. This reluctance to cope seriously with the challenge which Catholicism means for Protstant tradition was more than understandable in a church which is a small remnant surving after more than one and a half centuries of persistent and systematic counter-reformation and which was in more recent times confronted with a Catholicism disfigured by the official protection of a Catholic empire Nevertheless Hromádka saw a great danger in continuing in that tradition of

simply ignoring what is happening within the Roman church. It leads to unwarranted complacency, lulls Protestant churchmen to slumber, makes it difficult for them to struggle with that church on a really spiritual and therefore efficient level — and above all, it may easily be a manifestation of pride which forgets that even the Protestant church is under constant judgment of God. Hromádka therefore tried to explain the deepest motifs of Catholic understanding of Christianity and so to induce his brethren to give up superficial propaganda against Catholicism and see the points where we must oppose it in the name of the sovereignty of Christ and the purity of the word of God. This attempt resulted in a sharp controversy in which Hromádka was accused of belittling Protestantism and exalting Catholicism, of crippling the evangelistic fervour and even of perhaps preparing his way to conversion! The vehemence and extension of these accusations shoved that there was really a danger of parochial narrowness within the Protestant church.

Hromádka tried to disturb that narrowness on many fronts. He studied with great understanding and love the Eastern Orthodox Church, its traditions and its particular contribution towards comprehension of genuine Christianity. With equal understanding he sought contacts with the smaller Protestant groups of the revivalist type and he was held in great esteem in their midst because he approached them as a humble brother in Christ without ecclesiastical haughtiness or professorial condescension. When tendencies of church patriotism or perhaps even nationalism induced some groups in his church to exalt solely the heritage of the Bohemian Reformation and to neglect or depreciate the witness of foreign reformers he pointed to the importance and indispensability of the work of Luther and Calvin for any Protestant church — and he, a theologian of Lutheran origin, emphasized with particular vigour the creative tendencies embodied in the Reformed tradition. He was criticized by some for belittling the home traditions and trying to "Calvinize" one-sidedly the united Czech church. How little founded were these accusations was made increasingly clear when Hromádka emphasized ever more vigorously the particular values of the Reformation currents of Bohemia, especially the Unity of Brethren: their insistence on the unity of faith and life in simple obedience to Christ, their understanding of the church as a concrete fellowship of faith and love, their concern for the unity of the church above denominational dividing lines and their vigilance against theological doctrinairism which threatens the true unity of the body of Christ.

During all the years of his activity Hromádka never ceased to follow with sympathetic but also critical eyes the way of the Church of Christ in various church bodies and denominations all the world over. A particularly interesting instance are his comments on the great church conflict in Germany since 1933. He followed it with a very sharp understanding of the issues involved and of the grave errors in the German church tradition, the fruits of which were reaped in the heresy of the "German Christians", but at the same time he regarded the struggle with complete inner solidarity, with awareness of the community of guilt and with joy at the overcoming of ingrained errors and false paths. There is no belittling of the gravity of the crisis and no shadow of nationalist pride in these comments. They have helped to make the German church conflict a living issue with very many of the pastors and other leading members of the Czech Protestant church and in this way they prepared the way for the present close and encouraging fellowship with many of our German brethren.

By all this Hromádka was well prepared to take a leading part in the ecumenical movements of our times. At first his ecumenical interests were ex-

pressed mainly in the narrower Czechoslovak scene. He sought and found friendly contacts with other Protestant denominations, with the Eastern Orthodox, with individual Roman Catholics. But his particular field between the two world wars was the work of the Czechoslovak Student Christian Movement which under his leadership was exceptionally ecumenical in character and free from any narrow ecclesiastical ties. As an organ of these ecumenical interests and at the same time of serious and critical examination of Christian life at home and abroad in the light of a living theological thought he, jointly with Dr. E. Rádl, a professor of philosophy at the University of Prague and the President of the Czechoslovak Y.M.C.A., started in (1927) the monthly "Křesťanská revue" (The Christian Review) which appears up to this day and has validly contributed to make the Christian thought in our country more informed and profound. At first in connection with this student and youth work, later in the more official church capacity he gradually got deeply involved in the ecumenical work on the international level. In this way an engagement started which continues up to now and which made Hromádka one of the best known Christian personalities of our times.

We have reached now the point from which we had started. This nearly brings us to the close of our attempt to explain some at least of the varied activities in connection with which the theological effort of Professor Hromádka developed. It only remains to say something of the story of his involvement in political action. He was always intensely interested in political issues, knowing very well how deeply every one of us and every human institution is involved in the communal human existence which is the field of politics, and how tremendously important is this field in the times of the present world crisis which has already lasted more than four decades. But for a long time he took no active part in any political action in the technical sense of the word. It may perhaps be mentioned in this connection that he never was a member of any political party even if he always was in sympathy with socialism of the radical type. But it was the great threat, not only to political freedom and democracy, but also to the very foundations of European humanity which arose from the side of the Fascist and still more the Nazi dictatorships which brought him to take part in a directly political action. It is true that Czechoslovakia was since its very beginning quite particularly threatened by these forces and that therefore it ought to have been easy for any patriot to be alert to these dangers. But significantly enough it was not any direct threat to his country which brought Hromádka into action. At the time of the Abyssinian and Spanish wars Hromádka saw with dismay and horror how blind the average members of the Czech upper middle classes were to the danger threatening the world and their country, how they judged the situation only by their narrow personal and class interests, and how even the official representatives of Czechoslovak democracy and of moderate socialism were inclined to belittle that danger and indulge in facile and unrealistic optimism. He saw that at the root there is a blind and selfish lack of solidarity with the danger and catastrophe threatening apparently only some distant land — and as in a flash of lighting he saw the failure, nay bankruptcy of democratic and liberal Europe.

It was never the way of Hromádka to indulge merely in theoretical analysis of a situation. He analysed only to find his bearings for a corresponding action.

In this way his analysis of the given situation led him to join the action for the support of democratic Spain. On several occasions he has told us the story how he consented to address a large public meeting of this movement and how he met there a number of leading Czech communists, saw their clarity of purpose and determination and made personal contacts of mutual respect with some of them. This was the beginning of an engagement which in some way has continued up to this day. But this story is long and complicated. It cannot be told here with any completeness. It must suffice that Hromádka tried to do his part in convincing influential circles in Western countries, in the first place church circles, of the necessity to take a firm stand against the expansionist tendencies of Hitler. Everybody knows that whatever success one man may have had with individuals, all similar efforts failed and Munich came. In this catastrophic event the leading circles of European great powers manifested in an enlarged form the same lack of imagination and of solidarity with a remote victim which some years earlier Hromádka saw with horror in some of the Czech leading circles. To his mind the moral banktruptcy of liberal Europe was thereby probably sealed. He did not give up all hope. After the German occupation of Prague he found refuge in the United States. He remembers with gratitude the great kindness and helpfulness with which he and his family were received there, he appreciates the warmth of heart and readiness to offer help manifested by average Americans. But he was dismayed and disturbed by the lack of understanding of the world issues he saw among the American educated classes, particularly the students. He rejoiced that much improvement came in later years, he appreciated the courageous stand taken by Britain in the war, but he could not suppress his doubt whether these great countries with a glorious tradition would be able to offer real help in the reconstruction of the post-war world and to contribute significantly towards restoring a solid order on the ruins of the past and in a world where the submerged nations would unavoidably claim their share of responsibility and of the goods of this earth. He set his hope on the possibility of a lasting and confident cooperation between the Western powers and the Soviet Union. But he saw that among the great traditional powers the reluctance to see in the emergence of the Soviet Union as one of the decisive world powers anything but a lamentable and transient episode gained more and more the upper hand. This was, according to his analysis, the opening of an inevitable and prolonged world crisis of unforeseeable duration and equally unforeseeable consequences. This disappointment at what he saw as the lack of historical insight and of real statesmanlike wisdom on the part of the Western powers and their leadership contributed essentially to his decisions of which we spoke at the opening of this article.

It is important to add that Hromádka's criticism of Western nations and their leadership may be sharp but that it is by no means an expression of aversion against them as nations, of blindness to the values of their great historic heritage nor of lack of solidarity with Christians in their midst who feel responsible for that heritage. Quite the contrary, it is an expression of the anxiety that this heritage may be deprived of any fruition for the future of the world by the blindness of its present guardians and by the lack of spiritual insight and of faith courageously looking towards the uncharted future on the part of church and theological leaders.

■

It was our purpose to make it understandable that for Professor Hromádka his involvement in political issues is no desertion from his proper engagement as a theologian, no transition into another kind of existence, no submission to another set of standards, but an organic development of his "theology in action". A development which he had not sought artificially but which he could not evade when it was thrown on him by the experience of his life. And his theology of action itself is no fruit of any preconceived programme of his own choosing. It developed in his effort better to understand and more readily to accept — and to help others to understand and to accept — the unforeseeable, often strange and severe, but always gracious judgments of God. Hromádka's theological efforts have no higher aim than to be a suitable instrument in that self-criticism of the Church which is its first and foremost response to the prophetic and apostolic message and the only way to receive new hope and courage in face of unforeseen situations. This is the reason why we are thankful for the witness which Professor Hromádka was given to bear in our midst for so many years, and why we believe that this witness offers vital admonition and guidance for the Church of Christ in the whole world.

HANS URNER

Der Dienst Jesu Christi

Markus 10,35—45

Die wissenschaftliche Exegese dieses Textes hätte von seinen einzelnen Einheiten zu sprechen, wohl auch ihre Vermutungen über das allmähliche Zusammenwachsen dieser Einheiten in der synoptischen Tradition anzustellen (vgl. Erich Klostermann, Das Markusevangelium. Tübingen ³1936, S. 106—107). Uns geht es jetzt um das Kerygma dieses zweiten Evangeliums von Estomihi; nicht um die Vielfalt und Besonderheit seiner enzelnen Elemente, sondern um den eiheitlichen Zug, den der Abschnitt dadurch gewann, dass der Evangelist ihn nun gerade so zusammenfügte. Denn als eine Komposition des Evangelisten liegt er uns freilich vor. Den einheitlichen Zug gewinnt unsere Perikope durch das Wort, mit dem sie schliesst. Wie immer wir den Text gliedern wollen, sein Thema bekommt er von dort aus, — oder sagen wir: dort erkennen wir die Hand, die seine Fäden fest zusammenhält. Wie könnte es anders sein: Jesus Christus selber ist das Kerygma dieses wie jedes Evangeliums, ob die Themaformulierung seinen Namen nennt oder nicht. Mag Ernst Lohmeyer immerhin recht haben, wenn er von dem 2. Stück unseres Evangeliums, V. 41—45, sagt: »Kein Abschnitt des Neuen Testamentes prägt so mächtig und klar wie dieser den Gegensatz von 'weltlichem' Herrschen und gläubigem Dienen aus« (vgl. Ernst Lohmeyer, Das Evangelium des Markus. Göttingen 1937, S. 223), so ist doch keineswegs dieser Gegensatz, sondern der Dienst Jesu Christi selber, der den Text beherrschende Gesichtspunkt. Der Leser wird hier einen Weg geführt, den Weg zum Kreuze Jesu. Nicht nur die Zebedaiden, sondern alle Jünger, ja die Gemeinde aller Völker und Zeiten wird zu der Erkenntnis dessen geführt, was es in Wahrheit zu bedeutet hat, wenn Jesus sagt: »Sehet, wir gehen hinauf gen Jesusalem — «. Am Anfang steht der Mensch in seiner natürlichen religiösen Begeisterung fest auf seinen 'eigenen Füssen'. Geht er aber hörend den Weg dieses Textes, wird er am Ende den Gehorsam des Glaubens von dem empfangen, der für uns bis zum Tode gehorsam ward (vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I, 2. Zollikon 1938, S. 361).

Sind wir dieser inneren Thematik des Textes gewiss geworden, so haben wir in der formulierten Themafassung einige Freiheit. Es wird zu beachten sein, dass die Perikope trotz der Verklammerung im V. 41 deutlich in die beiden Abschnitte V. 35—40 und V. 41—45 zu teilen ist. Die Blickrichtung ist jeweils eine andere. Die Bitte der Zebedaiden sieht auf die kommende Herrlichkeit. Die Lehre Jesu im zweiten Abschnitt sieht auf das Leben der irdischen Gemeinde. Aber nicht nur die Richtung des Blicks, auch die Art des Schauens ist eine je andere. Johannes und Jakobus, obwohl Jünger Jesu, schauen doch nicht als Glaubende, sondern als Begehrende in die Zukunft des Reiches, — also mit dem Blick des natürlichen Menschen. Im zweiten Abschnitt schaut Jesus als der heimliche, aber kommende König des himmlischen Reiches auf seine Gemeinde

COMMUNIO VIATORUM, 1959/2—3

in ihrer irdischen Wirklichkeit. Aber indem ER sie ansieht, schafft Er schon auf Grund seines auf Erden vollbrachten Erlösungswerkes in ihr den Anbruch des himmlischen Wesens, und zwar in der Liebe als *diakonia*. Um »Rangordnung« geht es hier wie dort. Aber in der Lehre Jesu wird jede einsichtige Rangordnung durch Seinen absoluten Vorrang überwunden.

I. V. 35—40: Wir möchten es gern als ein schönes Zeichen ihres unerschütterlichen Glaubens nehmen, dass die Zebedäussöhne trotz der Leidensvoraussage Jesu an der Hoffnung auf seine Königsherrschaft festhalten. Aber nicht nur dass sie offenbar Jesu Reich in den Farben irdischer Königspracht sehen, vielmehr noch, dass ihre Hoffnung am eigenen Gewinn hängt, verdirbt alles. Es könnte ja immerhin sein, dass ihr Blick doch über rein irdische Vorstellungen hinausgeht (dass dies die Meinung des Evangelisten sei, scheint mir allerdings unwahrscheinlich), so ist eben die Bitte um die Ehrenplätze das Zeichen ihrer sehr irdischen Begehrlichkeit. Dabei wollen wir uns wohl davon hüten, in eitle Entrüstung über so viel Unverstand zu fallen. Denn von dem natürlichen Menschen her gesehen ist das Begehren der beiden Jünger verständlich und berechtigt genug. Die als erste Berufenen erbitten die Ehrenplätze neben dem Messiaskönig, ihrem Meister. Ist das nicht ein bescheidener Anteil an seiner Macht und Ehre — im Vergleich zu Jesu eigener Zusage im Lukasevangelium (22,30): »Ihr sollt auf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels«! Aber etwas anderes ist das Begehren nach einem noch so kleinen Anteil an der Ehre des Meisters und etwas anderes die Verheissung Seiner unausdenklichen Gnade. Das Reich Gottes bedeutet unter allen Umständen das Ende alles menschlich Berechtigten und den vollen Sieg Seiner alleinigen Ehre. Dieser Sieg wird in der Auferstehung des *Gekreuzigten* offenbar. Den Jüngern ist das noch verborgen, dass Jesus sie auf seinen Kreuzesweg mitnimmt. Auch als er sie unter dem Bild von Becher und Taufe[1]) noch einmal gerade daran mahnt, bleiben sie auf den eigenen Füssen ihrer religiösen Begeisterung stehen und sagen wie Petrus: *dynametha!* Wir haben die Kraft dazu! Ihre Zuversicht ist: Auch nach der Leidensprobe wird uns der Anteil an Seiner Siegesmacht, — wir werden die Probe bestehen!

Der Meister sieht den kommenden Weg seiner Jünger. Er weiss schon, dass ihr Martyrium[2]) einmal wahrhaftig im Glauben[3]) und nicht aus den Kräften des religiösen Heroismus gelitten werden wird. Dann werden sie auch verstehen, dass die Rangordnung im himmlischen Königreich völlig unabhängig von allen menschlich noch so berechtigten Wünschen durch Gott allein bestimmt wird. Dort herrscht auch der Sohn nur, weil Er der alleinigen Ehre des Vaters gehorsam war. Das *hétoimastai* findet seine beste Erklärung in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, das bei Matthäus unserer Stelle fast unmittelbar voransteht. (Matth. 20,1—16.20—28.).

II. 41—45. Der Unwille der Jünger macht nur offenkundig, dass unausgesprochen auch ihr Begehren auf die Macht und das Ansehen im kommenden Reich gerichtet ist. Nur die Dreistigkeit der Zebedäussöhne empört sie. Man muss das einmal so deutlich machen, wie hier wahrhaftig *alle* Jünger in ihrer sehr menschlichen Gebundenheit erscheinen, wenn wir nun hören, was der Herr über die Rangordnung in seiner Gemeinde zu sagen hat. Wo ist hier auch nur der Ansatzpunkt einer Bereitschaft, sich zum Sklaven der anderen zu machen?! — *aller* anderen?![4]) Die Voraussetzung der wahren *diakonia* ist in der Menschennatur nicht gegeben. Ohne die Grundlegung in der *diakonia* des einen *diakonos* Jesus Christus gibt es keine Gemeinde auf Erden, in der die Rangordnung zur Geltung kommen könnte, die in V. 43—44 proklamiert wird.

Aber damit haben wir vorgegriffen und den Abschnitt schon von seinem Abschluss her gedeutet. In der Tat setzt der Abschnitt von Anfang an die schon vollbrachte *diakonia*, von der in seinem letzten Satz gesprochen wird, voraus. Es ist hier ähnlich wie im Johannesevangelium durchweg. Es ist schon nicht mehr der irdische Jesus von Nazareth, der hier spricht. Ein Evangelium ist ja auch keine Biographie im Sinne der Historie. Es ist vielmehr so, als schaue der Herr bereits vom Thron Seiner himmlischen Herrschaft auf Seine Untertanen auf Erden und bestimme nun die in Seiner Kirche geltende Rangordnung. Als der Rabbi seiner Jünger im Fleisch, als der Gottessohn in der Niedrigkeit, gibt er die Rangordnung im kommenden Reich ganz in die Hände des Vaters. Nun aber, da ihm der Vater alles in seine Hände gegeben hat, regiert Er seine Kirche auf Erden als ihr allein rechtmässiger Herr, — ja, wahrhaftig als ihr Schöpfer. Die Glieder seiner Gemeinde sind wie seine ersten Jünger von Natur Gebundene dieser Weltzeit und ihres Machtdenkens. Sie wissen nur zu gut, wie die Herrscher der Völker ihr Regiment üben, denn sie sind auch im kleinsten Raum, in ihrem eigenen Leben, die geborenen Selbstherrscher. Ob wir nun *hoi dokountes archein* übersetzen: »die als Herrscher Geltenden« (G. Kittel ThW II, 236) — entsprechend Gal. 2,9 — oder »die zu herrschen meinen«, — auf jeden Fall ist nicht so sehr »eine leise Opposition gegen die Herrscher« (Klostermann aaO. S. 108), als vielmehr eine leise Andeutung ihrer nur uneigentlichen, nicht absoluten Herrschergewalt zu spüren. Der wahre Herr ist ein anderer. Ist Gott gemeint oder zunächst der 'Fürst dieser Welt', der Satan, wie Günther Dehn im Blick auf das 13. Kap. der Offenbarung erklärt?[5]) Mit schonungsloser Nüchternheit wird so oder so das wahre Gesicht des irdischen Staatswesens gezeigt. Die folgenden Verben tendieren stark in malam partem, auch wenn man nicht geradezu mit Carl Weizsäcker ([10]1912): 'unterjochen ... vergewaltigen' übersetzten möchte. Auf der anderen Seite ist '... beherrschen ... Gewalt gebrauchen' (Heinrich Wiese, [3]1916) doch allzu harmlos. Jedes irdische Staatswesen ist zu allen Zeiten der Dämonisierung offen und bietet mit seinem Machtsystem das Gegenbild zu der Gemeinde, die Christus als die Gemeinde seiner Liebe will und als solche durch den Hl. Geist schaft. Das natürliche Gesetz der Selbsthauptung wird von dem Gesetz Seiner dienenden Liebe überwunden.

Die Worte *megas* und *prôtos* gehören in Anführungszeichen. Sie sind ihres eigentlichen Sinnes entkleidet. Wie kann ein *diakonos* gross wollen? Er wäre nicht mehr *diakonos*. Wie kann ein *doulos* der Erste sein wollen? Er wäre kein Sklave mehr. Jede menschlich noch so berechtigte Rangordnung kommt in der Herrschaft Christi zu ihrem Ende. Und diese Herrschaft wird von drüben her im irdischen Leben der Kirche schon wirksam — freilich als das Wunder, — eben durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist. Wäre nicht Christus der *diakonos* aller geworden und der *doulos* Gottes im Gehorsam bis zum Tod, so gäbe es auch keine Diakonie seiner Kirche. Wenn wunderbarerweise die Grundordnung des Reiches Gottes hier und da in aller unserer Schwachheit dennoch unter uns zur Geltung kommt, so ist es das Werk Seiner gegenwärtigen Gnade. Wir propagieren nicht die Idee des Opfers und des Dienstes, sondern predigen Christus, den Gekreuzigten. Einen 'christlichen Dienstgedanken', der in der Diakonie zur Verwirklichung käme, gibt es nicht. Aber der *diakonos* selber macht durch den Dienst seiner Liebe am Kreuz uns, die wir an ihn glauben, frei zum Dienst an der Welt, die unsere Welt ist.

Denn das muss allerdings mit allem Nachdruck gesagt werden, dass durch die beiden letzten Worte der Perikope Welt und Kirche, so scharf der Text sie trennt, doch zueinander gewiesen werden. Die Liebe dessen, der für alle[6]) Sein

Leben gegeben hat, umfängt sie beide, ohne sie zu vermischen. Wir sind Kirch nicht, weil wir die Welt mit ihrer Selbstbehauptung, ihrem Machtstreben, ihr religiösen Begeisterung, mit aller ihrer vermeintlichen Grösse und all ihr unleugbaren Jämmerlichkeit überwunden hätten, sondern weil er uns durc die Hingabe am Kreuz losgekauft hat und wir also von der Gnade leben, die w der Welt bezeugen als die ihr in gleicher Weise geltende.

Nun erst ist das Wochenlied von Estomihi vor allen Missverständnisse geschützt. 'Lasset uns mit Jesu ziehen' — ist nicht der begeisterte Entschluss, da *dynametha* der Zebedäussöhne, sondern das Bekenntnis des Glaubens, der sic aus Gnaden um des Lösegeldes, das Jesus Christus mit seinem Tode gezahlt ha die Freiheit schenken lässt, — die Freiheit zum Dienst für Ihn, den Herrn, – an seinen Elenden. 'Wenn der Menschensohn sein kostbares Leben wie ei Geldstück hingibt, um den Menschen die Freiheit zu erkaufen — wer möcht da sich weigern zu dienen?' (Josef Dillersberger, Markus 4. Bd. [3]1938, S. 150).

■

[1]) das heisst zunächst nur: das Leid trinken wie einen Becher und im Leid ertrinken wie ein Untergetauchter im Wasser, — aber dass 'mindestens für den Evan gelisten' in diesen Bildworten eine Hindeutung auf die Sakramente zu finden ist, dürft nicht mehr bestritten werden (Lohmeyer aaO. S. 223); vgl. ThW I. 536 (Oepke).

[2]) Jakobus Apg. 12,2 (um Ostern 41 unter Herodes Agrippa I.). Von einem Marty rium des Johannes weiss eine uralte Tradition nach Papias und bei den Syrern (Klostermann aaO. S. 107).

[3]) das heisst nach Calvin: »Magistro configurari« (bei Walter Klaas in »Herr, tue meine Lippen auf«, hrsg. von Georg Eichholz, 3. Bd. (1947), S. 92).

[4]) V. 44: *panton doulos*.

[5]) Jesus Christus, Gottes Sohn (1940), S. 207: »Wahrscheinlicher ist eine andere Erklärung: der eigentliche Regent ist Satan«. Vgl. weiterhin: G. Dehn, Engel und Obrigkeit. In: Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag 1936, S. 90—109.

[6]) *pollon* = *panton* nach semitischem Sprachgebrauch. Auch wenn wir 'viele' wörtlich als den Kreis der erwählten Gläubigen verstehen, so ist dieser Kreis ja nicht geschlossen, weil die Universalität des Heils und das Angebot dieses Heils besteht und bis zum Tage des Gerichts bestehen wird. Vgl. Klaas, aaO. 96: »Die Einladung ... ergeht an alle ... Alle sind auf ihn hingeordnet und haben nur in Ihm ihre wirkliche Freiheit.«

W. A. VISSER'T HOOFT

Reformed and Catholic

In the twelfth chapter of the Epistle to the Romans, St. Paul describes the ommon life in the Body of Christ. That life is the harmonious cooperation of nen and women, each of which has received a specific calling and a specific ift of grace. They differ according to their functions; but they are united in their ommon participation in the total task and life of the Body. The Church of hrist is one, but it is not uniform. It is a single, coherent community, but it mbraces a wonderful richness and variety. It is catholic in the original sense f that word, namely that it expresses the wholeness, the comprehensive uniersality of God's plan of salvation.

But what is the ground of this catholicity? What are its roots and how o men come to the point that, instead of fighting their struggle for existence gainst each other, they live together as members of the one Body? Those are ne questions to which this passage gives an answer that has extraordinary elevance for each of us and for the Church to-day.

That answer is first of all: "do not be conformed to this age". St. Paul onsiders that as long as we are living within the limits of human history, of ne inexorable laws of psychology which govern our inner life, of the laws of ociology which govern our behaviour in society we cannot possibly live as nembers of the one body. To conform to the spirit and methods of this age eads in the worst case to disorder and in the best case to an imposed order. ut it cannot lead to the freely accepted interdependence of the members of ne body. Similarly in the realm of religion the spirit of the age leads either o pure individualism or to a centralised super-church, but not to the free haring of the spiritual gifts in a coherent God-centred fellowship.

St. Paul's answer put in positive form is: "be transformed by the renewal f your mind". A renewal which has the power to transform us is a radical enewal, a complete re-orientation. We are not to be conformed to this age — ut to the other, the new age. What St. Paul has in mind is illustrated by statement which he makes at the end of the Epistle to the Galatians where e says that the "new creation" is the rule or criterion for the Church of God. he new creation — that is what Christ came to inaugurate; it is the life and ge of the Kingdom which has been manifested in the new man Jesus Christ imself and which continues to operate to-day through the Holy Spirit. The ew creation is the substance of the Church, its raison d'être and its true ynamic. The implication is that we need not be prisoners of economic and

psychological laws. The force of the new age is the force of liberation fro that human history which repeats itself.

Now the renewal of our mind is not achieved once for all. For we liv in the midst of that old age and that age influences us in thousands of way Every act of renewal is counterbalanced by acts of conformity to the old ag So everyone of us needs to be renewed again and again. And this is equal true of the Church. It is in principle the place where the new creation ope ates, but it lives in the world, it is therefore deeply influenced by the forc of history, the old forces, and it needs therefore again and again to be tran formed and reformed, to become again what it was called to be. That is th deep truth in the formula used by the so-called second reformation in the 17 century: *reformanda quia reformata.* The Church must be reformed, renewe because it has been reformed, renewed. It can never afford to be deaf to t great warning: "do not be conformed to this world" — and the only way escape imprisonment within the old age is precisely a resolute acceptan of the radical, but beneficial, operation of complete renewal of its mind, opening itself for the only true force of newness, that is the Word of God communicated by the Holy Spirit.

Now St. Paul says in this passage: this renewal must come *first:* seek th renewal and the gift of the common living in the body will be added unto yo The specific kind of unity and catholicity which characterizes the Church Christ is the fruit of this non-conformism with regard to the old world an the orientation toward the world of the Kingdom. You cannot have that qu lity of relationship which belongs to the Body and its members, unless yo break with your old ways. St. Paul develops the point by saying that it is a a matter of the right sense of proportion. "I bid everyone among you not think of himself more highly than he ought to think, but to think with sob judgment, each according to the measure of faith which God has assign him." The sense of proportion of the old age is that I am important and sta in the centre. The sense of proportion of the new age is that God is all-im portant and is the centre for us all and that we stand together before him order to receive His gifts and to serve each other with those gifts. Commo life in the body can only become a reality when we have discovered th humanity is not meant to be a monster with many heads, but a body with on head and that our function is to obey that head and to perform the functio assigned to us by the one head.

Thus St. Paul tells us that renewal and unity, reformation and catholici belong together. It is strange that this fundamental teaching has been greatly neglected in the life of the Church. It is generally thought that the is a basic opposition between the concern for renewal and the concern fo unity. Church history records innumerable conflicts between those wh desired first of all the renewal of the Church and those whose major intere was in its unity. And these conflicts find their climax in the oppositio between those who claim the heritage of the Reformation and those wh claim the heritage of the Catholic Church. The very names of the Reforme and Catholic Churches have added to this great confusion. The impressio was created that one part of Christendom had monopolised one aspect of th Gospel and another part had specialised in presenting a different part of th divine truth.

There is of course an element of truth in that expression. It is a fa that the Roman Catholic Church has been so much concerned wit

unity that it has neglected the great and fundamental truth of the church's constant need of renewal. We have reason to admire that Church for its insistence that the oneness of the Church must be manifested in the world, but we cannot accept a unity which is not based on the renewal of the mind of the Church, and uses too often means which belong to the old age rather than the new. But it is also a fact that the churches which have grown out of the Reformation have neglected the truth of the unity of the Church and not taught sufficiently clearly that the Body of Christ must necessarily be *one* united body.

John Calvin tried to hold reformation and catholicity together. In his letter to Sadolet he states that his whole purpose has been to gather rather than to scatter. The Church, he says, had become like a disintegrating army and his task was to raise the banner of the true general and so to gather the deserters together out of the confusion, for the true unity of the Church is that unity which has its origin and end in the Lord of the Church. But in the following centuries the reformed churches lost this sense of the urgency of unity. It is therefore a great thing that in our time and generation the Spirit has once again called the reformed as well as other churches to take the oneness of the people of God seriously.

It is essential that in this ecumenical age we should come to feel the full force of the biblical teaching concerning renewal and unity. We must learn anew that catholicity depends on renewal. We must learn to distinguish between false and true unity, between unity which is merely a conforming to this world and a unity which is the gift of the transforming Spirit. Many attempts to arrive at unity have been motivated by worldly reasons: concern for national unity, confessional power politics, political advantage. The ecumenical movement itself is not immune from the temptation of similar motives. If we are to be faithful to the apostolic teaching we must fight such tendencies in ourselves as well as in others. We must make clear that unity has no value unless it means the inevitable outcome of our common turning to the centre of renewal. The Evanston Assembly has stated a deep truth when it said: "By planting the Cross of Christ in the midst of our divisions we believe He will overrule all their sin and make them serve His purpose of unity."

Renewal comes first. The primary obligation of the Church is to turn to the new age as a flower turns to the sun. It finds the new age in the Jesus Christ of History, for the incarnation is the manifestation of the new age in the midst of history. It finds the new age in the Holy Spirit Who is the first fruit of the Kingdom. It finds the new age in the promised Kingdom itself for the coming of which it prays.

If it does, things begin to happen. Preaching becomes again confronting men with God's living words. The news of the Gospel is carried to the ends of the earth. New fellowship is created. Witness is rendered against the great sins of this age: against the injustice of glaring inequalities, against racial discrimination, against the irresponsible use of atomic power, against all attempts to suppress human freedom.

Catholicity must be conditioned by renewal. In the course of Church History catholicity has often been understood as conformity to the consensus of the greatest number over the largest area and during the longest period. St. Augustine made the famous statement: "securus judicat orbis terrarum" which means that the judgment of the world-wide church is a final authority.

And this statement struck John Henry Newman (as he says himself in hi Apologia p. 121) with a power which he had never felt from any words befor and made him think: "The Church of Rome will be found right after all. But this quantitative conception of catholicity is not biblical. Theologians o all churches, including the Roman Catholic Church, have shown us that catho licity is not a matter of geography and majorities, but of quality and of inte grity. The Church is catholic when it maintains the full integrity of th Christian faith. And that integrity can only be maintained by refusing t conform to the old age and by the renewal through the Spirit.

We must firmly hold to the two complementary truths that catholicit without renewal is empty and that renewal without catholicity is incomplet A renewal which does not lead to a manifestation of common life in the bod is not full renewal. Reformation is only half-way reformation if it does no result in a new concern for the unity of the people of God as a whole.

■

The marching orders which the New Testament gives us are therefore unity through renewal, catholic because reformed. In this way the questio of church unity which may seem at first sight a concern for church leader only becomes a question addressed to each congregation, each individua Christian. No unity without renewal of the Church; but no renewal of th Church without renewal of the life of its members. Enthusiasts for the ecu menical movement who do not see the need for the Church to be transformed who do not pray: Lord renew Thy Church and begin with me — only play at ecumenism. Do we really desire that the Church of Jesus Christ become visible as the one body and that it gives to the world the example of wha fellowship under God means? If so, let us take the road traced by the apostles — the road of renewal of life, the road on which we do not look back, bu forward to the one Kingdom.

HEINRICH VOGEL

Die Verantwortung der Christen für die Zukunft des Menschen im technischen Zeitalter

Die Frage nach der sozialen Verantwortung der Christen in der modernen Welt ist von Generation zu Generation bedrängender geworden. Das Heraufkommen des Technischen Zeitalters und vollends der Eintritt der Menschheit in das Atomzeitalter hat die soziale Frage einfach zur Lebensfrage, ihre Beantwortung zu einem Problem auf Tod und Leben für die ganze Menschheit gemacht. Wenn der Mensch nämlich nur mit dem Menschen Mensch sein kann, wenn die Frage nach dem Sozialen als die Frage nach der Mit-Menschlichkeit vestanden werden darf und muss, so ist sie zentral und vital für das Mensch-Sein des Menschen überhaupt. Gerade aber wenn sie mit dieser Gewalt auf uns eindringt, werden wir von der Empfindung unserer Ohnmacht so überfallen, dass wir wie vor einer unübersteigbaren Steilwand stehen und nicht wissen, wie wir selbst hinaufkommen, geschweige denn den Mit-Menschen mit hinaufziehen sollten.

Wir werden gar nicht bescheiden genug sein können im Blick auf unsere eigenen Möglichkeiten und Kräfte, und wiederum meldet sich in der Frage unseres Themas ein solcher Notschrei der Sehnsucht von Millionen, dass wir unter keinen Umständen unsere Ohnmacht zur Entschuldigung für unsere Resignation gebrauchen dürfen. Wir sind gefragt, wir Christen mit allen gegenwärtig lebenden Menschen, und sind zur Antwort gerufen. So wahr es eine Frage ist, die an jeden Menschen, einfach weil er Mensch ist, ergeht, so wahr ist sie uns als Christen in besonderer Weise auf die Brust gesetzt. Wir würden keine Christen mehr sein, wenn wir die christliche Frage nicht als die menschliche Frage in unser Ohr und Gewissen hineinliessen.

Gerade weil die in unserem Thema gestellte Frage so weltumspannend ist und eine ganze Sturmflut von einzelnen Problemen in sich beschliesst, möchte ich seine Problematik auf einen Brennpunkt konzentrieren. In diesem Brennpunkt scheint mir die Gefährdung des Menschen der modernen Welt ihre schärfste Beleuchtung zu erfahren. Um es sofort auszusprechen: Der Brennpunkt der Not des Menschen im Technischen Zeitalter scheint mir genau da zu liegen, wo der Mensch in leidenschaftlicher Sehnsucht ungeahnte Zukunftsmöglichkeiten sichtet und gleichzeitig die ganze menschliche Zukunft in Frage gestellt sieht. Der dem Menschen drohende Verlust der Zukunft, das ist es, was alle Anstrengungen und Opfer, die für die Heraufführung einer menschlicheren Zukunft im Leben der Völker, Rassen und Religionen hindurch ausgeliefert. Dieser Frage sind wir zureissen droht. Dieser Gefahr, von der sofort in einigen konkreten Hinweisen zu reden sein wird, sind wir alle miteinander in allen Erdteilen, durch alle Völker, Rassen und Religionen hindurch ausgeliefert. Dieser Frage sind wid konfrontiert. Wenn wir sie recht verstehen, sind wir gerade als Christen mehr als alle anderen zur Verantwortung gerufen, und das heisst: dazu gerufen, in den

Riss zu treten, in die Bresche zu springen, wo es um die Zukunft und um di Hoffnung des Menschen geht. Von daher will die Formulierung des Themas ver standen sein: *Die Verantwortung der Christen für die Zukunft des Menschen im Technischen Zeitalter.*

Zum ersten werden wir den allerdings sehr kühnen Versuch machen müssen uns klarzumachen, wie es in Sachen der Zukunft, oder soll ich sagen der Hoff nung, für den Menschen des Technischen Zeitalters bestellt ist. Die Menschheits situation, die für jeden einzelnen von unentrinnbarer Bedeutung ist, stellt sich in einer seltsam widerspruchsvollen Weise dar. Auf der einen Seite eröffnet die Erforschung, Indienstnahme und Beherrschung der sogenannten Naturkräfte durch den Menschen Aspekte und Horizonte, Chancen und Fernziele, die früheren Geschlechtern nicht einmal im Traume in den Sinn gekommen sind. Es geht dabei nicht nur um eine unerhörte Steigerung des Lebensstandardes und Lebensgenusses, sondern auch um den erfolgreichen Kampf gegen tausend Übel, so erfolgreich, dass in den Ländern des technischen Fortschritts das durchschnittliche Lebensalter des Menschen um Jahrzenhnte hinaufgerückt, die Kindersterblichkeit auf ein Minimum gesenkt wurde. Es geht in einer uns den Atem versetzenden Weise um eine gewisse Überwindung der Zeit und des Raumes. Man denke nur an die Sputniks, die um unseren Globus kreisen, und an die Vorstösse in den Weltraum, die sich die Eroberung des fremden Gestirns zum Ziele setzen. Es geht nicht nur um die Erschliessung neuer Lebensmöglichkeiten für eine, von einer Übervölkerung bedrohten Erde, sondern um eine Herrschaft des Menschen über die Welt, in der er sich vorfindet, wie sie die gesamte Geschichte der Menschheit bisher nicht einmal am Horizont auftauchen liess. Wenn jemals die Rede von einem neuen Zeitalter der Menschheit berechtigt war, dann zu dem Zeitpunkt, wo der Mensch der Technik in das atomare Zeitalter eingetreten ist und damit einem neuen, die Gestalt seines Lebens revolutionierenden Aspekt der Wirklichkeit konfrontiert ist. Man hat es so ausgedrückt, dass der Mensch nunmehr nicht nur die Wirklichkeit der Natur und die der Geschichte zu bestehen hätte, sondern auch eine »gemachte«, vom Menschen gemachte Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist nicht nur vom Menschen im Gebrauch seines Verstandes gewirkt, sondern sie wirkt auch auf den Menschen zurück. Sie verändert sein Lebensgefühl, und die Frage erhebt sich, ob sie nicht sogar ihn selber veränderte? Es geht die Rede unter uns um von dem vierten Menschen, der in diesem unserem Zeitalter heraufkäme, und von dem »antiquierten« Menschen, der hinter den Elektronengehirnen seiner eigenen Technik zurückgeblieben ist. Es bedarf keiner längeren Darlegung, dass es dabei nicht nur um eine Veränderung im individuellen Leben des Menschen geht, sondern im eminenten Sinne um eine neue soziale Gestalt seines Lebens in der Gemeinschaft. Alle gesellschaftlichen und politischen Probleme, von denen der Kultur und Erziehung ganz zu schweigen, scheinen unter neuen Vorzeichen so neue Horizonte zu erhalten, dass uns ein eigentümliches Schwindelgefühl erfasst. Auch diejenigen, die eine durch die moderne Technik heraufzuführende Zukunft der Menschheit in leidenschaftlichem Einsatz enthusiastisch bejahen, können nicht verhindern, dass diese Zukunft sie anblickt wie jene Sphinx, an deren dunklem Rätsel der Mensch scheitern könnte.

Was sage ich: scheitern *könnte*? Die Wirklichkeit ist ja doch dadurch gekennzeichnet, dass gerade die durch die Technik erhoffte Zukunft durch eben diese Technik vernichtet zu werden droht,und das nicht nur im äusseren Sinne einer Nihilisierung der Welt, die der Mensch seine Welt nennt. Die Massenvernichtungsmittel eröffnen faktisch dem Menschen die Möglichkeit, die Zukunft des ganzen Meschengeschlechts zu beenden in einer Auslöschung nicht nur

alles menschlichen Lebens, sondern alles höheren Lebens auf der Erde überhaupt. Wer von uns wollte behaupten, dass er mit dieser unfassbaren Tatsache schon von fern fertig geworden wäre?! Es geht ja nicht nur um die Frage, ob das Ungeheuerliche, die Gipfelung des Wahnsinns und des Verbrechens, sich wirklich ereignete, sondern darum, dass es sich ereignen *kann*. Das eigentlich Erregende, uns bis zum letzten Fordernde ist doch dies, dass der Mensch das mit dem Menschen, mit der Menschheit tun *kann*. Wiederum geht es nicht nur um einen möglichen Massenselbstmord der Menschheit, sondern um all die Mittel und Methoden, denen der Mensch heute von seiten des Menschen ausgeliefert ist. Soll ich an die künstliche Befruchtung erinnern und an den Lügendetektor? Soll ich die Möglichkeit heraufbeschwören, dass das menschliche Gespräch heute schon durch Wände hindurch abgehört werden kann, und morgen vielleicht auch irgendein technisches Auge die Mauern durchdringt und den nackten Menschen im privaten Geheimnis seiner Existenz beobachtet? Oder soll ich daran erinnern, dass mit den Mitteln moderner Biochemie und Chirurgik, nach allem, was wir davon hören, die Phänomene der menschlichen Persönlichkeit so verändert werden können, dass der Bruder den Bruder nicht mehr wiedererkennt und der Mensch im Spiegel vor sich selbst als vor einem Fremden steht?

Das Entscheidende in dem allen ist — ich unterstreiche dies — nicht in erster Linie, wieweit das wirklich geschieht, sondern dass es geschehen *kann*. Es ist für den Menschen als Menschen schlechterdings unerträglich, wenn er so in die Hand des Menschen gerät. Damit ist nämlich seine *Zukunft*, seine *menschliche* Zukunft in Frage gestellt. Der Mensch ist *die Kreatur, die nicht ohne Zukunft leben kann*. Wir wissen nicht um das Geheimnis der Tiere, des Baumes und des Gesteins. Aber dass der Mensch nicht Mensch bleiben kann, wenn ihm *die Zukunft* genommen wird, das ist zutiefst mit dem Geheimnis der menschlichen Existenz gegeben. Dem heutigen Menschen ist eben diese seine menschliche Zukunft so in Frage gestellt, dass jeder Sinn und Wert des menschlichen Lebens in den Abgrund des Nichts zu stürzen scheint. Das Tolle an der Sache ist, dass dieser Abgrund sich gerade unter dem Gipfel auftut, den der Mensch der Technik zu erobern sich anschickt. Der ganze Berg mit dem Gipfel droht vom Abgrund verschlungen zu werden.

Ehe wir die Frage nach der Verantwortung der Christen für die Zukunft des so gefährdeten Menschen angehen, werden wir noch einen Blick auf die Weltsituation zu werfen haben, unter der Frage, wo und wie denn in diesem unserem zwanzigsten Jahrhundert gehofft wird oder nicht gehofft wird. In der gebotenen Kürze kann es sich nur um Hinweise handeln.

Auf der einen Seite — fast wäre ich versucht zu sagen, in der östlichen Hälfte der Welt — wird in einer schier noch nicht dagewesenen Weise gehofft. Was ist der ganze Marxismus, auf sein Wesen gesehen, anders als ein Prinzip und System der Hoffnung, der Hoffnung auf eine neue Gesellschaftsordnung in Gereichtigkeit und Frieden in einem neuen Stadium der menschlichen Geschichte?! Wir reden jetzt nicht von der furchtbaren Bedeutung des Satzes, dass der Zweck die Mittel heiligt und denn also der gegenwärtige Mensch notfalls um des zukünftigen Menschen willen geopfert werden müsste; aber das, was die Marxisten treibt und doch auch zu letzten eigenen Opfern befähigt, ist der Glaube, dass sie ihre Erkenntnis von den Gesetzmässigkeiten der menschlichen Geschichte in die revolutionäre Tat umzusetzen hätten, um so das neue Ufer der menschlichen *Zukunft* zu gewinnen.

Aber nicht nur in der marxistischen Gestalt wird heute gehofft. Die grossen, atemberaubenden Bewegungen, die heute durch die Völkerwelt Asiens und

Afrikas gehen, sind, wenn man es auf einen einzigen Nenner bringen will, ein *Aufbruch zur Zukunft.* Nach Jahrtausenden, die gegenüber dem Neuen sich geradezu statisch unter ein und demselben Lebensgesetz darstellen, werden neue Ufer nicht nur nationaler Selbständigkeit, sondern gänzlich neuer Lebensgestaltung erstrebt. Zur Stunde hebt sich dieses Neue nur in seinen ersten Konturen ab. Aber plötzlich ersteht mitten etwa im indischen Dschungel über den gefundenen Bodenschätzen ein modernes Industriezentrum, und die Menschen, die gestern noch innerhalb strenger religiöser Bindungen ihre Nahrung auf die primitivste Weise gewannen, sind morgen Industriearbeiter, übermorgen Ingenieure des Technischen Zeitalters. Riesenhaft ersteht die Frage, *was* bei diesem rasanten Umwandlungsprozess *aus dem Menschen werden wird.* Zunächst aber werden wir auch hier zu erkennen und zu respektieren haben, mit welcher Glut und mit welchen opferreichen Einsatz gehofft wird, um eine menschlichere Zukunft, wenn nicht für die gegenwärtig Lebenden, so doch für Kinder und Kindeskinder zu gewinnen.

Es ist über die Massen seltsam, dass zu gleicher Zeit in anderen Teilen dieser unserer gegenwärtigen Welt — fast wäre ich versucht, zu sagen: in der westlichen Welt — der Mensch nicht mehr wirklich zu hoffen wagt! Ja, gerade in der Konfrontation mit dem glühenden Glauben an eine erreichbare Zukunft stellt sich das Lebensgefühl vieler Menschen heute so dar, dass auf dem Grunde des Glases der Absud eines nihilistischen Lebensgefühls liegt. Ich denke nicht nur an den *praktizierten Materialismus,* der sich der Gewinnung des höchstmöglichen Lebensstandardes und Lebensgenusses verschrieben hat. Ich denke vielmehr an jenen *praktizierten Nihilismus,* der das eigentlich schleichende Gift unter den Völkern des Abendlandes geworden ist. Praktizierter Nihilismus, das heisst der Verzicht auf die Frage nach Norm, Sinn und Wert des Lebens. Praktizierter Nihilismus, das heisst die Konzentrationen aller Fragen auf die eine: »Wie komme ich durch?« Praktizierter Nihilismus, das heisst letztlich der Glaube an das Nichts und mitten im diesem Abgrund das Bischen Leben im Augenblick, in einer Zeit, die keine Zukunft mehr hat.

Die leidenschaftlichen Versuche, Zukunft zu gewinnen auf der einen Seite, haben auf der anderen Seite sich gegenüber den *Verlust der Zukunft.* Dabei werden wir aber realistisch zu erkennen haben, dass jener Verlust der Zukunft, von dem wir in Bezug auf das Technische Zeitalter sprachen, alle, ausnahmslos alle, auch uns selber, die wir hier versammelt sind, bedroht. Dieser Wirklichkeit gilt es standzuhalten. Hier ist der Punkt, wo wir nach unserer menschlichen, ja nach unserer christlichen Verantwortung für die Zukunft des so bedrohten Menschen gefragt sind.

Das Erste und Entscheidende muss sofort sein, dass wir nach dem fragen, dessen Namen wir als Christen tragen, und durch den allein wir Christen sind, *nach Christus.* Wir würden das Haus auf den Sand bauen und würden die Früchte ohne ihre Wurzel haben wollen, wenn wir hier begännen mit der Erörterung eines christlichen Prinzips der Verantwortung oder unseres Verantwortungsbewusstseins. Auch all das, was von der aktiven Verantwortung der Christen zu sagen sein wird, müsste leer und unglaubwürdig werden, wenn wir nicht alles gegründet sein liessen in ihm selbst, der in einer einzigartigen Weise die Antwort Gottes für uns alle ist. Wenn wir von ihm zu reden beginnen, so stehen wir freilich wie Kinder mit ihrem Eimerchen am Ozean. Es muss zum vorn herein ganz ausgeschlossen erscheinen, mit unserer Erkenntnis *das Meer der Liebe* ausschöpfen zu wollen, das in diesem *einen* Namen Jesus Christus beschlossen ist. *Dass wir geliebt sind,* ist höher als alles, was wir davon verstehen.

So wollen wir uns jetzt daran genügen lassen, in einer bestimmten Hinsicht zu bedenken, was es um das Heil Gottes in Christus für uns ist.

Jesus Christus ist doch der Mensch, in dem Gott selbst auf unsere Strasse heruntergestiegen ist. Er ging unsern Weg als einer von uns, aber nicht auf den Gipfeln unsere Geschichte und nicht in der Gestalt der Macht, des Reichtums oder des Ruhmes, sondern von dem Obdachlosenasyl, in dem er geboren wurde, auf der Strasse der Armut bis an das Fluchholz, an dem er zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt wurde. Ja, er übernahm nicht nur die äussere Situation des elendesten aller Menschen, sondern die Angst, das Grauen und den Fluch unserer Existenz. Er, der Fleisch gewordene Sohn Gottes, kroch in das innerste Zentrum unserer Existenz hinein, und er machte unsere Geschichte zu seiner Geschichte bis an den Punkt, wo sie zu Ende ist. *Das Ende*, das er auf sich nahm, ist nicht nur *ein* Ende, wie wir es von aller Geschichte und allen Geschichten dieser Welt aussagen. Es ist *das* Ende, das unwiderrufliche Ende. Dieses Ende ist endgültig, weil der Weg des Menschen in den Abgrund des Gerichtes Gottes stürzt. Es möchte einer die tolle Frage stellen: Wo ist die hoffnungsloseste Stelle der Welt? Er möchte dann an ein Siechenlager denken oder a de Marterpfahl eines Konzentrationslagers oder an einen der Gasöfen, in die sie hineingepresst wurden, oder an eine Todeszelle, oder an die Existenz eines der augenlosen Opfer von Hiroshima, oder ich weiss nicht an welch einen Ort tiefster Verzweiflung. In Wahrheit aber ist die hoffnungsloseste Stelle der Welt da, wo *der Mensch, der Gott nie verlassen hat, von Gott selbst verlassen*, hängt. Diese Stelle ist *sein Kreuz*. Eine Finsternis anders als alle Finsternisse dieser Welt ist es, aus der er schreit: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Es gibt keinen Ort und kein Geschehen, wo die Zukunft des Menschen so verloren scheint wie hier. Das Wunderbare, mit keinen menschlichen Worten zu Beschreibende, durch keine Erkenntnis zu Erreichende liegt darin, dass *gerade an dieser Stelle* dem Menschen *Zukunft, ewige Zukunft* eröffnet wird. Dieser Mensch Jesus ist ja der, in dem der Sohn Gottes, also Gott selbst, sich uns zum Nächsten gemacht hat. *Er* ist es, der die Frage der ganzen Menschheit gehört hat, anders als wir Menschen uns selber verstanden. Auf tausend Wegen unserer Religiosität suchten wir Gott und endeten bei den Ab-bildern unserer selbst. Er aber suchte und fand uns da, wo wir schlechterdings verloren und am Ende waren. Zu *ihm* sprach Gott sein Ja und Amen. *Ihn* hat er von den Toten auferweckt. Da er aber in Tod und Leben uns gehören wollte, gehören wir mit ihm zusammen. So ist er für uns *die Tür zu der Zukunft Gottes. Er selbst ist die Zukunft des Menschen.*

Er ist ja nicht nur zu uns gekommen damals auf dem Wege von der Krippe zum Kreuz, sondern er lebt und ist gegenwärtig unter den Seinen durch sein Wort und Sakrament. Ja, er ist *der Kommende*. Seine Gemeinde steht im Advent und betet das »Komm, Herr Jesu!« Wie er um der Menschen willen zu uns kam, so bringt er die Zukunft des Menschen herauf. Diese Zukunft ist von keinem Tod und keiner Hölle bedroht. Sie ist durch alle Atom-, Hydro- und Kobaltbomben nicht im geringsten in Frage gestellt. Ihr gegenüber haben die Dämonen des Nihilismus keine Macht. Dem Menschen, gerade dem Menschen des Atomzeitalters tut nichts so not wie die Botschaft von dieser seiner Zukunft.

So wahr diese Zukunft in eins geht mit dem in seiner Herrlichkeit kommenden Christus, will sie nicht verwechselt sein mit dem, was *wir* »Zukunft« nennen. Wer die Verheissung der Gotteszukunft hört, für den werden die Wahngebilde des menschlichen Optimismus entmythologisiert, entgöttert. Ihm wird es aber auch unmöglich gemacht, sich einem nihilistischen Pessimismus zu überantworten und zu resignieren. Die Christen, das sind doch die Menschen, die als

die Hörer des Evangeliums der Zukunft entgegenschreiten dürfen, dem Christus, der nicht nur das Ende der Weltgeschichte heraufführt, sondern den neuen Anfang, den Tag, an dem Gott den neuen Himmel und die neue Erde schafft. Noch anders gesagt: Die Christen, das sind die Menschen, die als die Hörer des Wortes der Verheissung dessen gewiss sein dürfen, dass Gott wirklich das letzte Wort behält über die Geschichte der Menschenwelt, so wie er als der Schöpfer das erste Wort sprach. Sie dürfen gewiss sein: Es kommt der Tag, an dem es unwidersprechlich offenbar sein wird: *Gott ist Gott*, und zwar nicht irgendeiner und irgend etwas, dem wir den Gottesnamen beilegten, sondern *der Gott und Vater Jesu Christi*, bei dem allein das Gericht und die Gnade ist. Es ist keine grössere Freude denkbar, es ist der Inbegriff der ewigen Seligkeit, von Angesicht zu Angesicht schauen und sprechen, ja singen und jauchzen zu dürfen: *Gott ist Gott*.

Eines muss in dem allen uns klar sein: Wir würden das, was wir hier von der Zukunft des Menschen hören, in der Wurzel verfälschen, verleugnen und verraten, wenn wir diese Zukunft *nur für uns selber* haben wollten. Wir würden uns dann selbst der Verheissung berauben und von dieser Zukunft ausschliessen. Wir können die Botschaft von dieser Zukunft gar nicht hören, ohne sie *über dem Mitmenschen und für ihn* zu hören. Diesen Mitmenschen, wer er auch sei, durch alle Geschlechter, Völker, Rassen und Religionen hindurch hat Gott nicht weniger geliebt als uns. Wenn wir ihn, wer er auch sei, *den von Gott geliebten Menschen* sein lassen, werden wir ihn lieben wie uns selbst. Die Liebe, mit der wir geliebt werden, wird uns dringen, ihn zu lieben, das heisst aber: *Für ihn zu hoffen. Wer liebt, der hofft.* Wer für seinen Mitmenschen keine Hoffnung hat, der liebt ihn auch nicht. Diese *fürhoffende Liebe* ist der Herzschlag der christlichen Verantwortung für die Zukunft des Menschen. Das gilt zu allen Zeiten, das gilt in besonderer konkreter Bedeutung für den Menschen dieses Zeitalters, der seine Zukunft zu verlieren droht, entweder indem er sich illusionären Hoffnungen überantwortet oder indem er der nihilistischen Verzweiflung verfällt. Damit stehen wir vor der Frage, was die christliche Verantwortung für die Zukunft des Menschen im Technischen Zeitalter konkret und praktisch bedeutet. So wahr wir zuerst auf die Antwort Gottes *zu hören* hätten, die er der Menschheit in Jesus Christus gegeben hat, so wahr sind wir nun nach der *Antwort* gefragt, mit der wir Gott danken und ihn preisen dürfen, indem wir uns zu der Verantwortung für den Mitmenschen bekennen.

Das erste, was jetzt zu nennen ist, muss gerade das sein, wovon wir redeten, also das Licht der grossen Hoffnung, die Gott für seine Menschheit trotz allem und nach allem durch Christus hat und anbietet. Wir Christen, ich meine die Gemeinde Jesu Christi in aller Welt, schulden einer Welt, in der der Mensch seine menschliche Zukunft zu verlieren droht, diese Botschaft von der Zukunft des Menschen durch den Christus, der nicht nur der Gekommene und der Gegenwärtige, sondern *der Kommende Herr ist*. Wir schulden ihr die Botschaft von dem kommenden Gottesreich, dem Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und der ewigen Seligkeit. Wir Christen dürften und müssten *die Fackelträger dieser Hoffnung* sein, nicht nur mit Worten, sondern mit Taten dieser Hoffnung, — wovon noch zu reden sein wird. In einem Augenblick, wo nicht nur eine atheistische Weltanschauung, sondern auch die Weltreligionen, wie sie aus dem Humus und Wurzelboden der Menschheitsgeschichte aufgesprossen sind, auf ihren Wegen die Missionierung der Welt erstreben, dürften und müssten wir als *die Missionare der Hoffnung, die Gott für die Welt hat*, die Botschaft verkündigen und bezeugen, die einzig und allein dem Menschen die verlorene Zukunft wiederschenkt. Der Mensch hat ja seine Zukunft gar nicht erst und

nur durch Massenvernichtungsmittel und dergleichen verloren, sondern durch seine Abwendung von Gott, deren Kehrseite die Abwendung vom Menschen ist. Darum ist das Zentrum aller christlichen Verantwortung für die Zukunft des Menschen, für den einzelnen und die menschliche Gemeinschaft in allen ihren Nöten dort, wo es um das Evangelium selber geht.

Niemand soll sagen, dass dies ja eine Selbstverständlichkeit wäre, im Blick nämlich auf die Millionen von Reden, die in der Christenheit ununterbrochen unter dem Titel des Evangeliums gehalten werden. Ich will noch ganz schweigen von den hundert und aberhundert Verfälschungen der biblischen Botschaft. Ich will nur erinnern an all *die toten Richtigkeiten,* in denen die christliche Wahrheit zwar ganz orthodox rezitiert zu werden pflegt, so aber, dass *tote Steine an Stelle des lebendigen Brotes* geboten werden und das gemalte Bild der Quelle an Stelle des wirklichen Wassers tritt. Die Frage richtet sich auch keineswegs nur an die Prediger des Evangeliums, die mit dem Amt der Verkündigung betraut sind, sondern an jeden, der Christ sein will. In dieser Stunde der Menschheit kommt vielleicht alles darauf an, dass nicht nur die Männer im Talar, sondern im Arbeitskittel jene Fackel, von der wir sprachen, in die Dunkelheit hinaushalten. Wenn wir nach der Verantwortung der Christen fragen, dann fragen wir doch sofort nach der Verantwortung, die der Kollege für den Kollegen im Büro, der Bergarbeiter unter Tage für den Kumpel, der Reisbauer für den Nachbarn, die Mutter für das Kind hat. Indem ich das so ausspreche, ist sofort klar, dass es sich nicht etwa nur um fromme Worte handeln kann. Wie sollen wir dem Mitmenschen die grosse Hoffnung, die über uns beiden leuchtet, glaubwürdig bezeugen, wenn wir sie nicht *praktizieren*?

Freilich, was heisst hier: Praktizieren? Wiederum müssen wir zunächst noch eine Wendung in der Richtung nehmen, an die wir im Blick auf die mannigfache Not der Welt, insbesondere in ihrer wirtschaftlichen und politischen Bedrängnis zunächst gar nicht denken. Ich meine die praktizierte Hoffnung *im Gebet, in der Fürbitte.* Wir erinnern uns an jene Geschichte aus dem Alten Testament, in der ein Mensch um die Rettung zweier Städte, die dem Gericht Gottes verfallen waren, mit Gott ringt. Man könnte sogar sagen, dass er, Abraham, mit Gott regelrecht handelt, darum handelt, dass Sodom und Gomorra verschont blieben. Abraham tritt vor Gott in den Riss, in die Bresche. Er wagt es, für diese Städte vor Gottes Angesicht zu hoffen. So wahr nun nicht nur ein Abraham oder ein Daniel, sondern er, von dem wir redeten, *Jesus Christus selbst* als der ewige Hohepriester in den Riss getreten ist und für die von Gott geliebte Welt ständig eintritt, sind *wir Christen* heute gerufen, im Glauben an Ihn *in den Riss zu treten und für die Welt zu hoffen,* indem wir für den Menschen in allen seinen Nöten beten. Wiederum ist zu sagen, dass, wer dies für selbstverständlich hält, sicherlich nicht zu denen gehört, die im Ernst vor Gott und mit Gott um die so gefährdete Welt und die Not des Menschen ringen. So wie die *wirkliche* Predigt des Evangeliums als das lebendige Feuer des Wortes Gottes ein seltenes Ereignis ist, so das wirkliche fürhoffende Gebet ein rares Wunder! Dennoch ist die Fürbitte, in der die Liebe für den Mitmenschen zu hoffen wagt, die Brunnstube und der Quellort der christlichen Verantwortung. Nichts hat die zerrissene, von Fieberschauern ihrer Illusionen und Enttäuschungen gequälte, vom Verlust der Zukunft bedrohte Menschheit so not wie dies.

Aus dieser Wurzel heraus haben wir endlich von *den Taten der Hoffnung* zu sprechen, in denen sich die christliche Verantwortung für die Zukunft des Menschen heute zu manifestieren hat. Auch hier werden wir uns auf das Entscheidende beschränken müssen. Dabei muss eins allerdings noch klar-

gestellt werden, weil es oft und lange von vielen nicht gesehen wurde und nicht gesehen wird. Durch lange Perioden ihrer Geschichte hindurch hat die Kirche nämlich die Verheissung jener Zukunft nur auf des *Jenseits* gerichtet. Sie hat im Zusammenhang damit die christliche Hoffnung zu einem Echappement aus der Welt benutzt und geglaubt, die Erdenwelt ihren Nöten überlassen zu dürfen. Oft genug gingen ihre Theologen an den unter die Räuber gefallenen Menschen der Gegenwart vorüber in Richtung auf das himmlische Jerusalem. Oft genug zeigten sie sich an den konkreten Nöten, wie sie in den sozialen und politischen Problemen immer von neuem aufbrachen, eigentümlich desinteressiert. Sie fragten nicht nach dem zeitlichen *Wohl* des Menschen, weil es ja nur auf das ewige *Heil* ankäme. Ihnen stehen die gegenüber, die gerade in unsern Tagen jedes Jenseits leugnen und sogar die christliche Hoffnung verdiesseitigen, so als ob sie in dieser Zeit innerhalb der Weltgeschichte oder denn der Kirchengeschichte ihre Erfüllung finden könnte. Es mag auch sein, dass die Begriffe Jenseits und Diesseits das, worum es in der christlichen Hoffnung und ihrer Verantwortung geht, letztlich nicht hergeben. Eins aber muss klar sein: Jesus Christus, der Menschgewordene, hat sich des *ganzen* Menschen an Leib und Seele erbarmt. Er spricht zu dem Gichtbrüchigen nicht nur: »Mein Sohn, dir sind deine Sünden vergeben«, sondern auch: »Stehe auf und wandle!« Die Verheissung Gottes leuchtet in der Auferstehung des Gekreuzigten über dem *ganzen* Menschen. So wahr die Zukunft, der wir entgegenschreiten, das neue Sein und Wesen in Gottes ewigem Reich ist, so wahr ist es derselbe Gott, der uns diese unsere irdische Lebenszeit schenkt, wie er der von ihm geschaffenen Welt die Zeit ihrer Geschichte in seiner Langmut und Geduld lässt. Das besagt aber: Wenn wir wirklich in Sachen der Zukunft des Menschen hoffend und betend in die Bresche zu treten haben, dann dürfen wir die *Taten der Hoffnung* nicht versäumen, in denen es auch um die *diesseitigen* Nöte des *leiblich* existierenden Menschen geht.

Hier ist dann der Wurzelort für die sozial-politische Verantwortung der Christen. *Sozial-politische Verantwortung ist konkretisierte Hoffnung,* und zwar nach der Weise: Wenn wir wirklich den Menschen unter jener Zukunft Gottes glauben, dann werden wir auf der ganzen Linie *in aktiver Hoffnung* für ihn eintreten. Auch die Tatsache, dass es sich bei dem hoffenden Einsatz für das zeitliche Wohl des Menschen um eine befristete Zeit und um relative und endliche Werte handelt, darf uns nicht dazu verführen, an dem unter die Räuber gefallenen Bruder vorüberzugehen. Gewiss ist seine Not relativ und endlich, und das Öl, mit dem seine Wunden begossen werden, rettet ihn noch nicht zum ewigen Leben. Aber *gerade weil* er der Mensch ist, nach dem Gott seine ewig rettende Hand ausstreckt, dürfen wir ihm die helfende Bruderhand nicht verweigern. Die Taten der Liebe werden dann die Taten der Hoffnung sein. Wenn uns seine irdische Zukunft gleichgültig ist, dann wird unsere angebliche Hoffnung für seine himlische Zukunft in unserm Munde eine Lüge sein.

In Bezug auf den praktischen Einsatz, zu dem die Christen heute gerufen sind, bedeutet das einmal, dass wir als Christen für den *Frieden* einzutreten haben. Mag das hohe Wort noch so missbraucht und in den Dienst der Propaganda hinuntergezogen sein, so dürfen wir uns doch nicht einen Augenblick unsere Verantwortung in der Frage des Friedens abnehmen lassen. Gerade weil wir aus dem Frieden und in dem Frieden leben dürfen, den Gott mit uns in Christus für alle Ewigkeit gemacht hat, sind wir vor allen anderen gerufen, auch für den zeitlichen Frieden einzutreten. Darum sind wir aus letzten Gründen gerufen, den *Massenvernichtungsmitteln* unser radikales, eindeutiges und einfältiges »*Nein*« entgegenzusetzen, und zwar nicht nur als ein mit Worten proklamiertes, sondern

mit der *Tat* zu bekräftigendes Nein. Den Menschen, dem Gott durch Jesus Christus eine solche Zukunft eröffnet hat, als das Objekt von Massenvernichtungsmitteln auch nur denken zu wollen, *ist Sünde*. Die Vernunft mag sagen, dass ein mit atomaren Waffen geführter Krieg selbstmörderischer Wahnsinn ist. Sie hat recht. Die Moral mag sagen, dass es ein Verbrechen an der Humanität und an der Kultur ist, ganze Völker und wohl gar die Menschheit wie einen Schwarm giftiger Fliegen ausrotten zu wollen. Sie hat recht. Wenn wir die Frage aber vor Gottes Angesicht hören, im Blick auf den Menschen, den Gott so liebte, für den er eine solche Hoffnung hat, dann bricht noch eine andere, eine Tiefendimension auf. Dann fällt das Urteil, das schwerer wiegt als Himmel und Erde, nämlich: *Das ist Sünde*. Die christliche Verantwortung für die Zukunft des Menschen im Technischen Zeitalter, im Atomzeitalter müsste gerade an dieser Stelle sich in einem »Nein« manifestieren, das so hart ist, wie das »Nein« zur Sünde. Dieses »Nein« aber ist geboren aus dem »*Ja*« *zum Menschen*, aus der Bejahung seiner Zukunft nicht nur in der Ewigkeit, sondern auch in dieser Zeit, so lange der Gott der Langmut und Geduld der Menschheit Zeit gibt und lässt.

Es ist ein unbegreiflicher und in seinen Folgen unausdenkbarer Jammer, dass gerade das christliche Abendland, das doch der Mutterboden der modernen Technik ist, sich weithin dem Schutz der Massenvernichtungsmittel meint anvertrauen zu dürfen. Gewiss fehlt es nicht an warnenden und beschwörenden Protesten, von den Atomphysikern angefangen bis hin zu vielen Synoden der Kirche, gerade der Evangelischen Kirche in Deutschland. Wiederum fehlt es — Gott sei es geklagt — auch nicht an theologischen Stimmen, die zu rechtfertigen versuchen, was nicht zu rechtfertigen ist. Es ist und bleibt aber unmöglich, das Neue Testament und die Massenvernichtungsmittel auf irgendeinem Wege miteinander in Harmonie bringen zu wollen. Es gibt keinen denkbaren Zweck, der diese Mittel rechtfertigt, weder einen westlichen, noch einen östlichen. Keine Theorie der abgestuften Abschreckung hat hier die Kraft, das, was Sünde ist, zuletzt doch als verantwortbar erscheinen zu lassen. Als ein Theologe, der aus dem sogenannten christlichen Westen kommt, kann ich mich nur schämen, wenn ich daran denke, wie ein christliches Abendland, das in den Atomwaffen seine Rettung sucht, gerade in den Augen der Menschen Asiens erscheinen muss. Wie sollen etwa die Buddhisten mit ihrer Ehrfurcht vor dem Leben uns auch nur ein Stück Evangeliumsbrot abnehmen, wenn wir da versagen, wo es gilt, das menschliche Leben als das von Gott geschenkte und geliebte Leben zu respektieren. Gewiss gilt das allen Menschen, auch denen, die sich selbst partout als Atheisten proklamieren. Was sollen aber wir Christen sagen, wenn auch die Atheisten uns in dieser Sache beschämen, — mögen Sie es nun meinen, wie nur immer sie es meinen?!

Damit geht es in eins, dass wir Christen heute einfach gerufen sind, für *die Freiheit* des Menschen und für jenes *Recht* einzutreten, das ihm durch Gottes Gnade gegönnt ist. Wir haben einfach auf die Seite des versklavten und entrechteten Menschen zu treten, wo nur immer er sich befindet, unter welcher Macht er auch seufzt. Der erniedrigte und beleidigte Mensch, das ist der Mensch, der um seine Glaubensfreiheit gebracht wird, der dem Zwang zur Lüge unterworfen wird, der um sein Gewissen gebracht zu werden droht. Auch hier gilt es, dem Satz zu widerstehen, dass der Zweck die Mittel heilige. Wir Christen sind in unserer ganzen Existenz zur Solidarität mit all denen gefordert, die in dieser ihrer Freiheit und in den Menschenrechten bedroht sind, die wir nicht als einen Anspruch der Natur verstehen, sondern als ein *Geschenk der Gnade Gottes*. So wahr wir also für den *Frieden* einzutreten haben, so wahr für die *Freiheit* und für

die *Gerechtigkeit*. Wenn wir wirklich in jener absoluten Freiheit leben dürfen, die da ist, wo Gott selbst den Sünder freispricht durch das Wort von der Vergebung, dann dürfen wir nicht desinteressiert sein an der Freiheit der menschlichen Existenz in den politischen und sozialen Verhältnissen. Wenn wir glauben, dass Gott allein gerecht ist und Gerechtigkeit schafft, dann müssen uns die zum Himmel schreienden Ungerechtigkeiten in den menschlichen Verhältnissen die Schamröte ins Gesicht treiben. Dann ist es Sache unserer christlichen Verantwortung, an unserem Teil dazu beizutragen, dass Gerechtigkeit im Zusammenleben der Menschen Raum gewinne. Wenn uns die Verantwortung für die Zukunft des Menschen gebietet, den des Menschen unwürdigen Verhältnissen aktiv zu Leibe zu gehen, dann muss das Hand in Hand gehen mit dem Versuch, einer gerechteren Ordnung im Zusammenleben der Menschen Raum zu schaffen. Damit in eins eröffnet sich der Blick auf das weite Feld von Elend und Hunger in allen ihren Gestalten und Wurzeln, auf Wohnungslosigkeit und Arbeitslosigkeit, auf Ausbeutung und Unterdrückung in allen ihren Formen. Gewiss werden wir als Christen uns nicht dem Wahn hingeben dürfen, als ob wir die Erde in ein Paradies verwandeln könnten. Wir werden darum wissen dürfen und müssen, dass Gott allein sein Reich heraufführt. Wenn es ihm in seiner Barmherzigkeit aber gefällt, uns als seine Mitarbeiter in seinen Dienst zu nehmen, dann gilt es die Diakonie der Hoffnung in jeder Hinsicht an allen Nöten Leibes und der Seele.

Fast fürchte ich, dass ich einige Leser mit meinem stammelnden Versuch, von der Verantwortung der Christen für die Zukunft des Menschen in unseren Tagen zu reden, enttäuscht haben könnte. Dabei denke ich nicht nur an diejenigen, die auf programatische Richtlinien warteten, sondern an diejenigen, die nach konkreten Vorschlägen und gangbaren Wegen fragen. Vielleicht aber tut in dieser Situation der Menschheit doch nichts so not, als dass wir den *Ruf hören*, der uns gebietet, *um Gottes willen jetzt für den Menschen etwas zu wagen*. Möge das eine deutlich geworden sein, dass dieser Ruf *ein Ruf der Gnade ist*. Wir *dürfen* für den Menschen *hoffen*. Lasst uns darum Taten der Hoffnung tun. Die Liebe, die alles hofft, wird uns die Stelle zeigen, wo wir sie, ein jeder an seinem Platz, zu tun haben.

EDITORIAL

Zu dem Gespräch hin (Towards a Dialogue) heisst der Aufsatz von . L. Hromádka, der die Artikelreihe der vorliegenden Nummer einleitet. Es gehört u Hromádka's innigster Überzeugung, dass ein sachliches, ruhiges und auf-ichtiges Gespräch immer eine wirksame Hilfe bedeutet — auch bei der Lösung ller verwickelten Fragen unserer noch unerlösten Welt. Gewiss, man kann sich uch in die Lage des Anderen einfühlen, auf eigene Faust hineindenken; man ann die Situation des Nächsten (mit der gutmütigen Naivität der wohltätigen)amen) erraten. Demgegenüber steht das Gespräch als eine unvergleichbar zu erlässigere Technik des Verständnisses, denn bei allem formalen und inhalt-chen Reichtum der Zwiesprache ist dies Einzige dem Sprechenden abgesprochen:)en Andern nicht hören, nicht wahrnehmen. Wenn dieses aber doch geschieht, o entsteht der *dialogue des sourds* wobei es sich tatsächlich um zwei tragi-omische Monologe handelt.

Durch blosse Rhetorik, geschweige durch das Aus-dem-Fenster-Rufen wird ein Monolog zum Dialog emporgehoben, und nicht die Kenntnis des Redens, ondern die des sorgfältigen Zuhörens macht den Menschen zum fähigen Ge-prächspartner. Nur die eigene Welt zur Kenntnis zu nehmen, das bedeutet in igenen Zauberkreisen herumzuirren, gerade in denjenigen, die der Mensch durchbrechen muss, wenn er den Andern und die Anderen wirklich wahrnehmen nd hören will.

Das sind allerdings bekannte und *selbstverständliche* Tatsachen. Aber das elbstverständliche wurde zur Quelle des Missveständnisses von allem Anfang n und in einem solchen Masse, dass sich der Schöpfer entschlossen hat, seinen ohn ins Menschliche hineintreten zu lassen, damit den sündhaften Selbstver-tändlichkeiten ein Ende gemacht werde, damit wir sein Wort (das inmitten er Menschen bleibende) in selbstverständliche Ideen und menschliche Wunsch-ilder nicht einreihen können und damit ein schöpferisches Gespräch zwischen em Schöpfer und dem Geschöpf einerseits und inmitten alles Geschaffenen ndererseits nie aufhöre. Denn jede Anrede Gottes erfordert nicht nur die Ant-

wort an den allerheiligsten Wortführer, sondern gleichfalls eine Antwort un eine Menge von Antworten an die Brüder: In der Liebe sollst du sprechen m Gott, deinem Herren, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem G müte und mit deinem Nächsten, wie mit dir selbst.

Darum freut sich der Christ über das fruchtbare Gespräch und die positiv Auseinandersetzung, wo es nur immer zu ihnen kommt. Den Besuch N. S Chrustschow's bei D. Eisenhower schätzen wir hoch eben wegen diesem gegen seitigen Willen zum Dialog und wegen der ausserordentlichen Zahl der Ge spräche, die der sowjetische Premier mit westlichen Politikern, Wirtschaftler und einfachen Leuten geführt hat. Es handelt sich ja gar nicht um angenehme Höflichkeitsgerede; zu gemeinsamem Wohl trägt auch eine scharfe oder erregt Diskussion bei, soweit sie nicht den *grundlegenden* Charakter des Gespräch verliert: Soweit einer den anderen wahrnimmt, mit ihm rechnet, soweit eine dem andern aufrichtige Antwort gibt — beide gemeinsam den Weg des Frieden und der Gerechtigkeit suchend.

Und dankbar denken wir an alle, die sich um offene und sachliche politische Gespräche bemühen; wir haben noch nicht vergessen, dass den Grausamkeiten des zweiten Weltkrieges Hitler's *Monologe* vorangegangen sind. *L. B.*

J. L. HROMÁDKA

Towards a Dialogue

The most recent events in international life have strengthened our hope that relaxation of tension and of our anxiety might be not too far ahead. For years have we longed for the time when we shall breathe more freely and arrive at a real mutual understanding. What we need for the growth of a genuine real ecumenical fellowship is a quiet open and spontaneous dialogue. I hope I do not engage in any exaggeration if I attribute the many failures of our ecumenical life to the lack of a genuine theological and personal dialogue. By dialogue I have in mind such talking together in which we are free of any prejudice, secret or open distrust, antagonism, unwillingness to listen to one another and to interpret the other side, the partner in the dialogue, *ad meliorem partem*, in the best possible way. The Cold War has caused terrible havoc also in our ecumenical interrelations, poisoned the atmosphere, established a barrier between ourselves and made even our personal friendship very difficult. You may observe during our ecumenical conferences and sessions a tendency to avoid a real personal talk, a lack of genuine interest in one another, of desire to come closer to a man with whom we disagree, and to ignore what our "adversaries" are after. We all have yielded to such an atmosphere and have given up any desire to resolve our disagreements by a strenuous talk. However, the recent changes in the international political life are affecting our relations also in the realm of the theological and ecumenical struggle. The Cold War had frozen and solidified our mind and our approach to other people. We had ceased to see living men with their grief and sorrow, desires and aspirations. Now we are beginning to see living faces. We are breaking through the barriers of cold, abstract notions and prejudices which have prevented us from sensing the pulse of human beings, the radiance of their eyes, and the beating of their hearts. We should never have forgotten the Gospel as the unifying force and integrating power of our ecumenical interrelations and contacts. The message of the real presence of the Incarnate Word of God, of the Crucified and Risen should constantly have been a burning fire in our hearts and minds, in our discussions, a fire which would have prevented the coldness of political and social prejudices and the atmosphere of distrust and misunderstandings. I hate to make any sanctimonious admonitions. I also hate to speak in a self-righteous way. We all as Christians of various confessions are responsible for this situation and atmosphere. I readily take upon myself a good portion of responsibility for our weakness and for our failures. I wish only to stress the urgency of a real dialogue between ourselves.

A genuine ecumenical movement can by its very nature never stop. It is a movement. The goal, the ultimate aim of our activity is still far away. We have to keep talking with one another about all problems that divide our churches. We cannot claim to have solved any question, to have discovered any final solution. The aim of our work is a living body of believers bound together

by the transforming and burning presence of the Lord of our life and death of Jesus of Nazareth. No system of perfect definitions and dogmatic proclamations can serve as a substitute for Him who can never be kept within the boundaries of temples and sanctuaries, of liturgical forms and sacramental actions, of confessions and doctrinal systems. The message of the Gospel must be proclaimed every day as good *news*, as something that, being an old, old story, is a report of new, wonderful events, of new realities. And the Church, being a *communio viatorum*, finds itself in a continuous movement, never halting, steadily confronted with a new situation, a new scenery, a new challenge and new problems of humanity, of human hearts and minds. Living and walking in the changing world, challenged by the cry of man and woman, by hopes and aspirations of new generations, the Church can never rest content with what she has achieved, proclaimed and constructed. She is committed to listen with a new attention and understanding, to the new generations, to their needs and difficulties. It may so happen (and very often happens) that what was understandable yesterday has no meaning today, at the present moment, that the ways of old proclamations and doctrines sound dull and meaningless today. The Gospel never changes. Jesus Christ is the same yesterday and tomorrow. But He very often comes, performs miracles and speaks without being recognized and accepted — exactly within the realm of established and well functioning church-institutions. The dialogue between living Christians can never stop: just as the communion of pilgrims can never halt, just as the world with living human beings can never be the same today as it was yesterday.

■

Within our ecumenical family can be observed a definite desire for a dialogue. The presence of our Eastern Orthodox brethren has been salutary for many reasons. No matter how foreign to many Protestants the hierarchical and liturgical structure of the Eastern Church may be, we Protestants are prompted to rethink our attitude on what the Church *is*, in her essence, beyond her historical movement and action. Eastern Orthodox theologians broaden our horizons and deepen our understanding of the Incarnation and Resurrection, open our eyes for the manifestation of the *fullness* of the Gospel and for the variety of fruits (charismata) of the Holy Spirit. We also learn from our Eastern brethren the deep meaning of the continuity of the Church and of the fact of those elements of the Church that cannot be expressed by dogmatic definitions, by liturgical forms or by organizational structure. The *tradition* of the Church in its very essence is nothing purely external, is not identical with customs or with religious *folklore*. It is not so easy to draw a dividing line between the Holy Scripture on the one hand and the tradition (in its written or oral form) on the other, between the Apostolic era and the post-Apostolic-Church. The Holy Scripture in its literary frame is a part of the ecclesiastical tradition. The canonisation took place under the authority, and by the authority, of the Church. By the fellowship of Orthodox brethren, however, we are prompted to go beyond their ultimate station, to understand the very nature of the Word of God more deeply and more radically, to be confronted with the Lord of life and death, with the burning fire of His World, with His inescapable challenge and the unfathomable wonder of His redeeming love. We, Protestants, are very often tempted to stop at the written Word, at its static literary expression, not realizing that the real Word (the real presence of the living Lord) acts beyond what can be written and objectively grasped. In the same way, the problem of the Church, her sacraments

and order can be more adequately understood if we attentively listen to the Orthodox Church. We never can abandon the dynamic understanding of the Church as of the fellowship of pilgrims according to the witness of the Reformation. However, it would be a mistake not to take seriously (as we have already indicated) the Eastern Orthodox emphasis upon the ontological aspects of the Church, upon the mystery of her liturgical and sacramental witness to the presence of the Incarnate Son of God. We are in danger of getting lost in the restlessness of our practical activity without being rooted in the eternal reality of the Divine presence and without being continually nourished by the Eternal Breath, by the Holy Spirit, from the depth of the Divine Grace and redemptive Love. A real dialogue between the Eastern churches and Western Protestant bodies is urgent for the growth of the ecumenical movement.

Equally important is a dialogue between the old, historical and Western churches and the younger churches of Asia and Africa. It has already started and has been carried on for at least two decades. The younger churches are growing more and more mature and may very soon develop into a new type of Christian way of life. We do not yet see clearly to what extent they have ceased to be just a prolongation and appendix of Western mother-churches, and in what way they have been theologically and spiritually strong enough (and inwardly sovereign enough) to interpret the biblical message in view of their own national, social and spiritual surrounding; in what way they have coped with the challenge of their peoples. I do not have any qualification to express my own understanding of this issue. But the tremendous revolutionary process within People's China and its impact upon our Chinese brethren is shedding a new light upon the history and the future of Asian and African Christianity, upon the special mission of the churches in both continents, a mission which cannot be just a repetition or a copy of Western Christianity. The dialogue has started and is progressing as was manifested by recent conferences both in Asia and Africa. But this dialogue should give opportunity to enrich more fully the ecumenical movement and to be a warning challenge to the churches of the "Christian" or post-Christian European and American countries.

■

The dialogue between Eastern Orthodoxy (indirectly also Roman Catholicism) and Protestant churches and the dialogue between the younger and historical churches must be followed and supplemented by an earnest and intensive dialogue between theologians and churchmen separated from one another by what we call the Iron Curtain. Most of the resolutions and pronouncements of the World Council of Churches reflect the political and psychological atmosphere of the West. It is understandable and, as long as the representatives of the churches "behind the Iron Curtain" are very small in number and not admitted to the "inner-circle" of the various ecumenical groups and commissions, the situation cannot be changed. My comments must not be understood as criticism, dissatisfaction and reproach. They wish only to point to an urgent need of the *Oikumene* if it should achieve its end and its present mission. This dialogue would deal not only with concrete and special problems of the present international situation; but also, and above all, with the ultimate principles and norms

which should be our common basis and our court of appeal. We haven't y discussed in any satisfactory way the problems of the Cold War, of the Chine Republic, of Germany, and the future both of colonialism and economical imperia ism. And the problems of freedom, justice, human rights, international ethos a still waiting for our thorough, open, extensive and intensive discussion. We hav not yet overcome the preconceived idea that all these issues have to be interprete against the background of Western social, political, and cultural tradition. Th challenge of the social revolution, of socialism and communism has not as ye been taken into serious consideration. The ways in which theologians and church men in socialist and communist countries approach our present problems hav not yet been analyzed and positively discussed. We have not yet penetrated beyon ideologies to the place where Christian *man* and communist *man* come togethe to speak with one another, not as representatives of ideological systems, but a human beings with their hearts and minds, sorrows and sins, desires and aspira tions. There are many people in Western churches that are almost yielding t a feeling of despair and frustration because they look at the problem from th point of view of ideological systems and theories, because they are not ready t listen to the pulse and heart of an atheist or communist. They are frustrated be cause they see the masses of people without any church tradition and education Hence they cannot realize that this very situation is not only an unfortunat predicament, but also a great promise for the days to come. A real openheartee dialogue without suspicion, distrust and prejudice could render tremendous hel not only to the ecumenical movement but also to our struggling, suffering an forward-looking humanity.

GIOVANNI GONNET

Nature et limites de l'episcopat vaudois au Moyen Age

En novembre 1957 un pasteur allemand résidant aux Etats-Unis d'Amérique m'écrivait pour me dire qu'il était en train de faire des recherches sur la *succession épiscopale chez les Frères Moraves* — que ces derniers jugent ininterrompue de 1467 à aujourd'hui — et pour demander si je voulais collaborer avec lui pour résoudre un très compliqué *historical puzzle.*

Tous ceux qui connaissent, même superficiellement, les faits principaux qui donnèrent naissance en terre tchèque à l'Unité des Frères, savent que l'année 1467 représente une date importante pour elle. C'est en effet en 1467 que les Frères tchèques décidèrent de nommer eux-mêmes leurs propres ministres. Il y avait déjà dix ans qu'ils s'étaient séparés des Utraquistes, qui formaient l'aile droite conservatrice de l'Eglise hussite et entendaient rester fidèles à la théorie romaine de la succession apostolique, tandis que les Frères, par leur sécession tout d'abord et puis par l'élection autonome de leurs ministres, reconnaissaient d'une façon explicite qu'une Eglise n'est apostolique que dans la mesure où elle se conforme à l'exemple des Apôtres et de l'Eglise primitive.[1]) Arrivés à ce point-là, les Frères tchèques auraient pu s'arrêter; mais, comme nous l'indiquent les sources,[2]) ils se trouvèrent, pour des raisons évidentes de gouvernement, dans la nécessité de se nommer un chef. Comment cette élection se passa-t-elle? fut-elle suivie d'une régulière ordination? et pourquoi les Frères sentirent le besoin de recourir à l'une et à l'autre? Voilà déjà quelques fragments de *l'historical puzzle* que nous a proposé notre correspondant de l'Amérique!

Selon la tradition historiographique qui s'est formée sur les sources citées plus haut, les Frères, s'étant réunis en un régulier synode, nommèrent neuf anciens *(presbytres),* dont trois mis à part pour le gouvernement et l'administration du nouvel organisme. Un de ces derniers, tiré au sort, devait recevoir l'ordination et en disposer ensuite en faveur de ses collègues. A cet effet deux presbytres (un ancien prêtre catholique et peut-être un vaudois) consacrèrent chef leur collègue Mathias de Kunwald. Mais, cette consécration faite, on se demanda si elle était suffisante ou s'il fallait, selon l'usage courant, avoir recours à l'oeuvre d'un évêque *(épiscope).* Cette dernière opinion ayant prévalu, on jugea bon d'interpeller Etienne de Bâle dit *le vaudois.* Qui était ce personnage? Tous ses biographes admettent qu'il était épiscope. Mais, *that is the question,* de qui avait-il reçu l'ordination? mieux encore, pour arriver tout de suite au noeud de la question, cette ordination fut-elle d'origine catholique ou d'origine vaudoise?

Etienne appartenait à un groupe de vaudois de langue allemande qui, sous l'influence des maîtres de l'Ecole de Dresde (Pierre de Dresde, Frédéric d'Eppinge, Nicolas de Dresde, Jean Drändorf) ainsi que du bavarois Frédéric Reiser, s'étaient unis tout d'abord avec les Hussites, puis avec ceux d'entre eux qui, représentant l'aile gauche plus radicale, s'étaient successivement retrouvés dans les groupes dissidents des Taborites et des Frères de l'Unité. Selon certains auteurs, qui se basent sur les écrits de l'administrateur utraquiste Václav Koranda, l'épiscopat d'Etienne serait légitime en tant que fondé sur la succession

romaine: en effet Koranda écrit que, quand le presbytérat vaudois se trouva dé organisé à cause des persécutions, les dissidents tchèques se seraient adress à l'épiscope Nicolas de Pelhřimov qui, avant de devenir taborite, avait été ordonn prêtre par l'Eglise romaine. Ce dernier, le 14 septembre 1434, dans l'Abbay Emmaus de Prague (dite des Slaves), aurait conféré l'ordre à deux presbytre parmi lesquels le susdit Reiser; la même année ils auraient été consacrés épisco pes à Bâle par un des évêques membre du Concile réuni justement alors dan cette ville.[3]) A vrai dire, les Vaudois avaient eu leurs épiscopes, mais, dans cet première moitié du XV^e^ siècle, leur institution était tombée en désuétude.[4]) Plu tard, en 1496, dans certains milieux cultivés de l'Unité des Frères proches à Lu de Prague, l'on disait qu'il était alors impossible de trouver un seul presbytr vaudois dont l'ordination pût remonter à Valdès ou à ses successeurs immédiat A' l'époque des origines de l'Unité (1457—1467), on en comptait encore tro dans toute la Bohême, mais deux d'entre eux se fourvoyèrent et rentrèrent dan le giron de l'Eglise Romaine tandis que le troisième accepta l'invitation d Frères de consacrer leur chef.[5])

La thèse de Koranda, qu'acceptent les historiens tchèques de tendance ro maine, est vivement combattue par ceux qui y voient non pas une donnée histo rique objective, mais plutôt une des mille tentatives faites par les Utraquistes — en cela d'accord avec les Catholiques — de jeter le discrédit sur l'Unité des Frè res. En effet, les sécessions successives des Taborites et des Frères ne pouvaien ne pas déplaire aux Utraquistes qui représentaient, on le sait, l'aile droite natio nale et conservatrice du parti Hussite. C'est ainsi qu'ils cherchèrent tout d'abor de rendre la vie dure aux Frères en les taxant d'hérésie et en leur niant consé quemment le privilège de la liberté religieuse qu'avaient sanctionnée les Com pactats de 1436; puis, les persécutions n'ayant fait que renforcer le mouvemen séparatiste, les Utraquistes finirent par frapper leurs adversaires en ce qu'ils jugeaient la preuve concrète de leur autonomie spirituelle, tâchant de démontre que l'épiscopat des Frères, qu'ils déclaraient d'origine vaudoise et taborite, re montait au contraire, lui aussi, à la succession romaine.[6])

Pour les historiens qui n'acceptent pas les conclusions de Koranda, Etienne devait son ordination à Reiser; mais, comme le pensaient déjà les biographes de Reiser, Etienne, presbytre, était sans doute un collègue de ce dernier et Reiser, épiscope, n'était considéré parmi eux qu'un *primus inter pares*.[7]) Ce qui est clair, c'est que les Taborites, comme plus tard les Frères, n'étaient absolument pas attachés à l'ordre tel que le considéraient les Catholiques. Dans un traité «*Sur la façon de se conduire envers l'Eglise Romaine*» dû à la plume de Grégoire, un des premiers fondateurs de l'Unité des Frères, nous lisons que ces derniers ne se préoccupaient nullement des critiques touchant les épiscopes vaudois, qu'on ne jugeait pas comme de vrais évêques, et cela parce qu'ils ne donnaient aucune importance aux ordres sacrés chers à l'Eglise Romaine et préféraient se conformer à l'enseignement de l'Ecriture et à l'exemple de l'Eglise primitive, pour lesquelles il n'existait aucune différence entre épiscopes et presbytres.[8]) Dans ce même traité Grégoire dit qu'Etienne était plus raisonnable que les autres presbytres vaudois et voulait réformer, avec la collaboration des Frères tchèques, tout ce qui chez les Vaudois n'était pas encore conforme au Nouveau Testament. Mais Grégoire et ses continuateurs étaient convaincus de la vérité de la succession apostolique des Vaudois. Dans le traité de Grégoire, qui date de 1471, la version vaudoise de la légende de la pseudo-donation de Constantin est admise sans discussion, et pourtant Grégoire écrivait son ouvrage plus de trente ans après la fameuse «*Declamatio de falso credita et ementita Constantini dona-*

tione» de Laurent Valla. Pour les Frères tchèques, les Vaudois descendaient d'un ami et collaborateur du pape Sylvestre, qui cependant n'accepta pas, comme ce dernier, le don de l'Empereur. L'héritage de l'Eglise primitive et avec lui les anneaux de la succession apostolique passèrent dans leurs mains, et, vivant en pauvreté, ils y restèrent fidèles jusqu'à l'époque d'Etienne. Ne se pliant jamais aux prérogatives du magistère romain, ils furent persécutés et se disséminèrent dans toute l'Europe. Un de leurs évêques, Frédéric Reiser, fut brûlé à Strasbourg en 1458. Dix ans plus tard le même sort devait être réservé à Etienne.[9])

Ainsi qu'il ressort d'un document très important découvert par Bartoš et publié la première fois en 1931,[10]) Etienne était un avant-coureur. Lors de l'interrogatoire que l'Inquisition de Vienne lui fit subir le 19 août 1467, peu de jours avant son martyre, il fit des déclarations qui le montrent plus hussite que vaudois. Il approuvait ceux qui communiaient *sub utraque specie*, reconnaissant — contrairement à la majorité des Vaudois qui admettaient encore le dogme de la transsubstantiation — que la présence du Christ dans le pain et dans le vin devait s'interpréter *figurative et representative*. En outre sa polémique visait directement la personne du Pape: s'il est humble, chaste et pauvre au plus haut degré comme le fut Jésus-Christ, il est réellement pape; mais, vu qu'il ne possède pas les trois qualités requises, on ne peut pas le considérer comme le successeur de Christ.[11])

Le document inquisitorial que nous venons de citer serait la preuve décisive qu'Etienne mourut avant la cérémonie de la consécration des presbytres de l'Unité. Selon les plus récents historiens de l'Eglise des Frères, Etienne, ne pouvant être l'auteur matériel de l'ordination de Mathias de Kunwald, soit parce qu'il était prisonnier de l'Inquisition et qu'on l'avait peut-être déjà martyrisé, soit parce qu'il ne put se rendre personnellement au synode de l'Unité qui voulait procéder à la consécration de son évêque avant de terminer ses travaux, se serait limité à imposer les mains sur la tête d'un délégué des Frères venu expressément en Autriche ou aux frontières de la Moravie pour le rencontrer. Ce voyage aurait eu lieu peu avant l'arrestation d'Etienne, et le délégué tchèque serait le presbytre Michel Bradazius de Senftenberg qui, si les données incomplètes du Traité de Grégoire et de la lettre de Koranda sont exactes, aurait été le responsable, en collaboration avec un vaudois, de la première imparfaite consécration de Mathias. Michel à son tour aurait reconsacré Mathias, Mathias devenu ainsi évêque aurait consacré de nouveau ses collègues, y compris Michel lui-même, qui se serait préalablement dépouillé de sa dignité épiscopale pour être réordonné presbytre de l'Unité des Frères![12]) C'est bien là un puzzle historique et encore des plus compliqués! Quoi qu'il en soit, l'opinion fondée sur Koranda, que l'épiscopat des Frères est sûrement d'origine catholique, est contredite soit par Koranda lui-même, soit par les autres sources. Koranda, dans sa lettre de 1478, rapporte les paroles de Michel qui, ne voulant conserver en lui rien de romain et pour donner l'exemple aux autres, abjura son sacerdoce romain et se fit consacrer de nouveau par celui-là même à qui il avait transmis la consécration de la part d'un évêque vaudois.[13]) Le Traité de Grégoire, de 1471, nous dit que Mathias reçut l'imposition des mains de la part de deux presbytres, l'un romain et l'autre vaudois, et qu'à son tour il la donna à ses collègues.[14]) Enfin la Quatrième Lettre de Grégoire à Rokycana écrite en 1468 ne parle que d'un presbytre vaudois, dont on ignore le nom et qui pourrait très bien être un evêque, car — reconnaît implicitement Tapié que nous suivons ici[15]) — il n'y avait pas chez les Vaudois de différence fondamentale entre presbytres (anciens ou prêtres) et épiscopes (surveillants ou évêques). D'autre part il dut passer un peu de temps entre l'imposition des mains faite par un vaudois et peut-être aussi par un catholique, et la

misson de Michel auprès d'un évêque vaudois; et enfin celui-ci risque de ne pas être Etienne, et par conséquent nous reste encore inconnu. Ce qui compte, c'est qu'avec ou sans Etienne les Frères tchèques se donnèrent un clergé autonome et rejettèrent toute soumission, même passagère, aux représentants des Eglises romaine et utraquiste.[16])

Les péripéties de l'ordination sacerdotale des presbytres tchèques et les divergences d'opinions sur l'origine romaine ou vaudoise de l'épiscopat de l'Unité des Frères, nous ont amené à examiner de près la question de la portée et des limites de l'épiscopat vaudois au moyen-âge, d'autant plus que notre correspondant américain nous demandait expressément si les Vaudois eurent leurs évêques par l'entremise de Valdès ou de l'Eglise Romaine.[17]) C'est ce que nous allons voir en nous fondant uniquement sur les sources.

A' l'époque de Valdès et de ses premiers successeurs, entre la fin du XII^e^ siècle et le début du XIII^e^, on ne trouve mentionnés que des ministres et des recteurs ou prévôts *(rectores ou prepositi)*. Ainsi qu'il ressort du compte-rendu du Colloque de Bergame de 1218 entre six Vaudois français et dix lombards, Valdès lui-même était contraire à l'élection d'un *rector* qui lui succéderait déjà de son vivant ou après sa mort, et ce ne fut que pour applaner les différents qui sur ce point et sur d'autres avaient éclaté entre les français et les lombards qu'on arriva alors à une formule de compromis, selon laquelle on nommerait des recteurs à vie ou temporaires *secundum quod utilius communi videbitur vel amplius ad pacem pertinere.*[18]) Dans le compte-rendu de Bergame on parle bien d'un ordre de ministres *(ordo ministrorum)*, mais les Vaudois de 1218 ne se préoccupaient ni de l'origine ni de la portée de l'ordre en soi: ce qui les intéressait — exception faite d'une allusion indirecte à un des «effets» de l'ordination — c'était de savoir si le «sujet» de l'ordre, c'est-à-dire le futur ministre, devait être choisi seulement d'entre les initiés *(nuper conversi)* ou même parmi les simples adhérents *(amici)*, et si l'ordination avait une valeur définitive ou temporaire *(eternaliter vel ad tempus)*. Si ce dernier point[19]) se rapportait déjà à la grave question de l'indélébilité qui est un des caractères conférés par l'ordre, à Bergame ce problème ne fut aucunement soulevé. Valdès et ses continuateurs de France ou d'Italie, bien que vivant et agissant dans deux milieux spirituels et sociaux tout à fait différents — plus conservateurs les français, plus révolutionnaires les lombards —, n'avaient au fond qu'un but, celui de pouvoir librement prêcher l'Evangile *(libere predicare)* selon une grâce particulière qu'ils reconnaissent avoir reçue directement de Dieu *(secundum gratiam a deo collatam)*, comme s'exprime très clairement l'auteur du «Liber antiheresis».[20]) C'est justement cette exigence de la prédication, délivrée de toute entrave d'ordre économique ou ecclésiastique, qui donne le plus de fil à retordre à l'Eglise Romaine et à ses défenseurs, sur le double terrain du droit canonique et de la controverse anti-héréticale.

C'est le cistercien Geoffroy d'Auxerre qui, à l'époque des premiers démêlés de Valdès avec l'archevêque de Lyon, ouvrit la série des attaques contre les Vaudois. Il avait participé à une réunion de légats pontificaux qui, à Lyon même, entre mars 1179 et juin 1180, jugèrent le cas de Valdès et obtinrent de lui un premier désaveu. Dans un traité sur l'Apocalypse, Geoffroy qualifie les Vaudois — selon l'expression bien connue du Cantique des Cantiques, 2/15 — de petits renards qui ravagent la vigne du Seigneur et qui, quoique méprisables et indignes de tout respect, usurpent sans instruction la fonction de prêcher réservée aux prêtres.[21]) Quatre ans plus tard, le Concile de Vérone frappa d'anathème tous ceux qui, présumant trop d'eux-mêmes, se mettaient à prêcher en public ou en privé sans y être expressément autorisés par l'Eglise.[22]) Cette présomption est

si grave aux yeux de Rome qu'elle constitue l'un des griefs le plus souvent répétés par les polémistes anti-vaudois. C'est ainsi que le prémontré Bernard de Fontcaude, qui écrivit vers 1190—1192 un traité *adversus Waldensium sectam*, insiste sur le fait que chez les Vaudois tous prêchent, sans distinction de sexe, d'âge et de condition.[23]) Donc, vers la fin du XII[e] siècle, les Vaudois étaient déjà conscients de réaliser dans toute son ampleur le principe du sacerdoce universel, et l'on en a une preuve certaine dans le témoignage de deux auteurs du début du XIII[e] siècle, Joachim de Flore et Alain de Lille. Le premier, que Dante a immortalisé dans son Paradis au ciel du Soleil,[24]) écrivait en 1202 environ, dans un traité sur les Articles de la Foi, que l'Eglise a raison d'anathématiser les hérétiques lyonnais qui indifféremment, hommes et femmes, sans doctrine, sans grâce et sans ordination, concourent à adultérer plutôt qu'à annoncer la Parole de Dieu.[25]) Quant à Alain de Lille, contemporain de Joachim de Flore et professeur de philosophie scolastique à Paris et à Montpellier, il voyait déjà dans la question de l'ordre le point le plus délicat et le plus intéressant à la fois de la polémique contre les Vaudois. Dans un traité contre les hérétiques de son temps, il affirme que Valdès n'est pas l'envoyé de Dieu; c'est un philosophe sans raison, un apôtre sans mission, un prophète sans vision et un maître sans instruction; il a la présomption de prêcher sans l'autorisation des prélats, sans l'inspiration de Dieu et sans culture. Ce qui est pire, ses disciples osent bénir à la façon des prêtres, bien qu'ils ne soient pas ordonnés; ils disent même qu'ils ont le pouvoir des clefs et qu'ils peuvent célébrer l'eucharistie, car c'est le mérite, et non pas la fonction *(officium)*, qui donne le pouvoir. Vu qu'ils sont justes et qu'ils ont les mêmes mérites que les apôtres, ils doivent aussi posséder leurs fonctions, de sorte que sont prêtres non seulement ceux qui ont reçu le sacerdoce, mais quiconque a Christ en lui-même et l'imite en se distinguant par ses bonnes moeurs.[26]) En d'autres mots, les Vaudois affirment que ce n'est pas l'ordre qui compte, c'est le mérite, mais un mérite plus objectif que subjectif, c'est-à-dire le mérite de ceux qui possèdent le Christ et par conséquent sont à même d'être ses successeurs authentiques. Si Valdès n'eut jamais l'intention de se séparer de l'Eglise et de créer un nouvel organisme en opposition avec la hiérarchie romaine, plus tard ses successeurs, en raison même des anathèmes lancés sans cesse contre eux et contre les autres hérétiques, se virent presque obligés, tout d'abord de se donner une justification théologique de leur vocation de prédicants laïcs non autorisés et non investis des ordres sacrés; puis de s'acheminer sur le terrain d'une ecclésiologie progressivement indépendante; et enfin de faire le pas décisif de se détacher définitivement de Rome par la création de recteurs à eux propres: ce qui fut fait à Bergame en 1218. S'il est vrai que dans un document inquisitorial plus ou moins contemporain on trouve déjà le terme d'épiscope,[27]) ce n'est que vers la moitié du XIII[e] siècle que nous voyons fonctionner dans certains groupes vaudois un triple ordre ecclésiastique de diacres, de presbytres et d'évêques. En effet, selon l'inquisiteur dominicain Monéta de Crémone, les Vaudois prétendraient être la vraie *Ecclesia Dei* du fait qu'ils possèdent les trois ordres du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat. Dans un réquisitoire bien connu *adversus Catharos et Valdenses* écrit vers 1244, Monéta prend à partie ses adversaires sur le terrain des faits. Pour lui les Vaudois ne sauraient être *l'Ecclesia Dei*, soit parce qu'ils ont commencé à exister il y a à peine quatre-vingts ans, soit parce que Valdès doit l'origine de son apostolat à l'Eglise catholique elle-même. L' argumentation de Monéta se fonde sûrement sur certaines tendances apologétique que nous voyons bientôt naître chez les Vaudois du moyen âge, et pour lesquelles le mouvement lancé par Valdès serait le vrai

continuateur de l'Eglise primitive en opposition à Rome et à ses papes qui avaient accepté avec Sylvestre la donation de Constantin. «Vous descendez — dit-il aux Vaudois en faisant semblant de causer avec eux — vous descendez de Valdès; mais lui, de qui descendit-il sinon du Pape? Si vous dites le contraire, comment expliquez-vous qu'il alla trouver le Pape et qu'il lui promit de suivre quatre docteurs de l'Eglise, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire et saint Jérôme? De toute façon c'est de lui — conclut Monéta — qu'il reçut l'autorisation de prêcher.[28]) Si par contre les Vaudois affirment de descendre directement de Dieu et des apôtres, toujours est-il que Valdès dut recevoir de Dieu le pardon de ses péchés par l'entremise d'un tiers, à savoir d'un ministre, selon Jean 20/23: «Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus». Qui fut ce ministre, sinon le Pape? C'est donc le Pape, et non le mouvement vaudois, qui est l'héritier de l'Eglise primitive. Cette même démonstration, Monéta veut la faire en recourant à l'examen des traits distinctifs de *l'ordo ecclesiasticus* que les Vaudois affirment posséder au même titre que l'Eglise Romaine. «Je dis — écrit Monéta — que vous ne le possédez pas. Vous répondez que si, que vous l'avez. Alors, prouvez-moi de qui vous l'avez eu. Est-ce d'un de vos épiscopes? Très bien, mais qui est-ce qui lui donna les ordres? Si vous nommez un tel, dites-moi par qui il fut consacré à son tour». Et ainsi, remontant la série des ordinations successives, on doit forcément arriver à Valdès, à propos duquel Monéta répète la même question: par qui et comment fut-il lui aussi consacré? A cette demande les Vaudois — précise Monéta — peuvent répondre de trois façons différentes. Si les Vaudois disent que Valdès se donna lui-même les ordres, il est évident qu'ils sont en opposition avec ce que nous lisons en Hébreux 5/4—5: «Nul ne s'attribue la dignité de souverain sacrificateur, s'il n'est appelé de Dieu, comme le fut Aaron. Et Christ ne s'est pas non plus attribué la gloire de devenir souverain sacrificateur, mais il la tient de celui qui lui a dit: Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui!»; et Valdès s'étant fait pape de par lui-même, est égal à l'Antichrist. Si au contraire les Vaudois répondent que Valdès fut consacré directement par Dieu, ils ne peuvent le démontrer par aucun passage des Saintes Ecritures. Mais quelques-uns d'entre eux sont d'avis que Valdès reçut les ordres *ab universitate fratrum suorum*, c'est-à-dire de la part de ses propres confrères, mais Monéta tient à dire qu'il s'agit de racontars. Un certain Thomas, chef des Vaudois lombards, aurait fait courir le bruit que quiconque parmi les Vaudois aurait été à même de conférer à Valdès son propre *jus*, c'est-à-dire son droit tout à fait personnel de gouverner soi-même; ainsi toute la communauté des frères vaudois a pu conférer et conféra certainement à Valdès le gouvernement *(regimen)* de tous, le créant pape et prélat. Mais si Thomas avait été à même de soupçonner combien d'erreurs étaient contenues dans ses argumentations, il se serait bien gardé de les faire; car — conclut Monéta — une chose est conférer les ordres, une autre chose est confier la charge de gouverner. Tout pontificat est gouvernement, mais pas tout gouvernement est pontificat. Seule l'ordination est propre aux évêques. C'est ainsi que les Vaudois confondent *l'ordo* avec le *regimen;* et vu qu'ils n'ont pas *d'ordo,* ils ne peuvent être *l'Ecclesia Dei.*[29])

Ce réquisitoire très serré contre les Vaudois est des plus intéressants. Il montre que le polémiste de Crémone avait probablement sur la réelle portée de la protestation de Valdès des idées plus claires que les Vaudois eux-mêmes, car il reconnaissait implicitement que la *societas* vaudoise ne devait son existence qu'à la seule volonté de son fondateur d'être fidèle à Christ, et que ce ne fut que bien plus tard qu'elle sentit le besoin de se donner une organisation autonome,

d'abord avec un recteur et ensuite avec les trois degrés de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat. Cependant, ce passage du rectorat au triple ordre ecclésiastique ne s'effectua pas partout d'une façon uniforme. Par exemple, vers 1231, dans des groupes présentant les traits caractéristiques des Vaudois français (on est totalement pauvres, on méprise le travail manuel et l'on vit d'aumônes), probablement dans le Dauphiné, en Provence ou dans le Languedoc, nous trouvons une division entre parfaits et croyants qui, déjà opérante à l'époque de Bergame, rappelait singulièrement l'organisation similaire des Cathares. Les parfaits sont nommés, aussi *consolati, sandaliati* ou *novellani;* eux seuls, en tant que *magistri* ou *rectores,* ont les fonctions du sacerdoce; et parmi eux apparaît déjà le *major* ou le *sapientior de societate seu hospitii.* Les hospices étaient des maisons, existant un peu partout, en *Alamannia* aussi bien que dans les autres régions de la vaste «diaspora» vaudoise, où l'on vivait une vie en commun fondée sur la prière et sur l'étude de la Bible. Une fois par an, en temps de carême, un concile ou chapitre général tenu en Provence ou ailleurs, mais préférablement en Lombardie, ne réunissait que les parfaits et, parmi ceux-ci, seulement les plus âgés et les plus influents: les croyants, les parfaits jeunes, les parfaits âgés qui n'étaient pas entièrement soumis à la volonté des chefs et les femmes, bien que *perfectae et antiquae,* en étaient exclus. Les *sacerdotes-magistri-rectores* ne forment pas encore une hiérarchie, ce sont des égaux entre égaux, les trois noms n'étant encore que des synonymes; mais eux seuls, et non les croyants, peuvent *conficere corpus Christi sicut catholici sacerdotes.*[30]) Cette dernière donnée est plutôt étrange; elle dénonce dans certains groupes un certain raidissement vers des positions cléricales, que nous n'observons pas ailleurs. En effet Bernard de Fontcaude aussi bien qu'Alain de Lille avaient insisté sur le fait que chez les Vaudois le *meritum* vaut plus que *l'officium.* En outre la profession de foi de Bernard Prim, qui date de 1210, ainsi que le chroniqueur Etienne de Bourbon et l'inquisiteur Raynier Sacconi dont les ouvrages paraissent vers 1250 environ, nous disent ouvertement que chez les Vaudois «tout homme bon est prêtre», parce que «Dieu habite en lui, et que de ce fait il peut consacrer le corps du Seigneur. Ce pouvoir — ajoute Sacconi — est étendu à tous les laïques, y compris les femmes. Une situation identique nous est documentée par l'Inquisiteur anonyme de Passau, dont le «Liber contra Waldenses haereticos» de 1260 nous renseigne d'une façon particulière sur les Vaudois allemands. Il écrit sans ambages que les Vaudois ne donnent aucune valeur au sacrement de l'ordre, parce que pour eux tout laïc est prêtre pourvu qu'il soit reconnu *bonus.* La prière du prêtre *malus* ne vaut rien. Ils se moquent de la pratique de la tonsure ainsi que de l'usage du latin dans les prières qui, ainsi récitées, ne sont nullement comprises du vulgaire. Tout le monde peut ou, mieux, doit prêcher, y compris les femmes; et, selon les exhortations de l'apôtre Paul aux Corinthiens (I/14, 2—28), il faut prêcher dans la langue du peuple, car *sacra Scriptura eundem effectum habet in vulgari quam in latino.*[31])

Donc les trois degrés de *l'ordo ecclesiasticus* ne durent pas exister partout et durèrent plus ou moins longtemps. Si au début du XVI[e] siècle les Vaudois de Paesana les ignorent totalement, ne faissant eux aussi aucune distinction entre ministres et laïcs, cependant une des questions posées en 1530 par les «barbes» Morel et Masson à Oecolampade concernera justement les degrés de dignité auxquels devraient être consacrés les ministres de la Parole de Dieu selon les exhortations de saint Paul à Timothée et à Tite, mais qui n'étaient plus en usage chez les Vaudois contemporains des Réformateurs.[32]) Cela nous amène à conclure qu'il y eut deux tendances chez les Vaudois du moyen-âge: une, plus radicale,

qui voulut réaliser pleinement le principe du sacerdoce universel; l'autre, sans doute sous l'influence d'autres mouvements et en particulier des Cathares, qui se manifesta non seulement par la division de la «societas» vaudoise dans les deux groupes des parfaits et des croyants, mais aussi par la création du triple *ordo ecclesiasticus*. Mais bientôt, là où ce dernier fut concrètement réalisé, on se rendit plus ou moins compte de l'exactitude sémantique des termes employés et de leur correspondance à la lettre du Nouveau Testament, de sorte que les degrés établis d'épiscopes, de presbytres et de diacres ne rentraient plus dans les cadres théologiques et canoniques du magistère romain. En effet, tandis que le dominicain Monéta, dans un autre chapitre de son ouvrage que nous avons déjà cité, a soin d'expliquer, très clairement, conformément au droit canon en vigueur, que *l'ordo* est un sacrement, c'est-à-dire un *signaculum* par le moyen duquel une fonction et un pouvoir spirituels sont conférés à ceux qui sont consacrés et qu'en les recevant ils sont investis d'une *res sacra*, à savoir d'une grâce *quam figurant ea quae ibi geruntur*,[33]) les Vaudois n'eurent aucune difficulté à affirmer qu'il leur convenait d'avoir un chef, appelé *major* ou *majoralis*, qui fût plein d'autorité, sût gouverner le troupeau de Dieu et fût élu par et entre eux de la même façon que dans l'Eglise primitive avaient été élus Mathias et les autres successeurs des apôtres.[34]) En outre l'inquisiteur dominicain Bernard Gui, dans sa *Practica officii Inquisitionis* bien connue qu'il écrivit vers 1323—1324, disait lui aussi, se basant sur les sentences de l'Inquisition de Toulouse des années 1307—1323, que le pouvoir *(potestas)* de la triple hiérarchie des Vaudois ne dépend que d'eux-même et non de l'Eglise romaine, d'autant plus qu'ils pensent que les ordres sacrés de celle-ci ne sont point d'origine divine, mais de tradition humaine.[35]) Et c'est encore Bernard Gui qui nous informe le plus en détail sur les pouvoirs conférés respectivement aux épiscopes, aux presbytres et aux diacres. Même si les données de Gui sont forcément unilatérales et valables seulement pour les groupes où existait la triple hiérarchie dont nous parlons, elles sont néanmoins précieuses, car elles proviennent toutes de sources contemporaines ou de peu antérieures, que Gui n'a aucune honte de plagier ouvertement. En effet, ce qu'il nous dit des Vaudois et des pratiques liturgiques en vigueur chez eux nous vient de différents documents du XIII[e] et du XIV[e] siècle, tels que la *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* de 1240,[36]) la *Consultatio Tarraconensis ad inquisitores* de 1242,[37]) le *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* d'Etienne de Bourbon écrit vers 1250,[38]) le *Tractatus de inquisitione hereticorum* du pseudo-David d'Augsbourg de 1270—1272,[39]) le Livre des Sentences de l'Inquisition de Toulouse de 1307—1323[40]) et la confession du diacre vaudois Raymond de la Côte Saint-André contenue dans les actes de l'Inquisition de Pâmiers, des années 1318—1321.[41]) Tenu compte de la grande variété de ses informations, voyons ce que Gui nous dit de la consécration des ministres vaudois, telle qu'elle se faisait au début du XIV[e] siècle. Les épiscopes, les presbytres et les diacres étaient choisis indistinctement aussi bien parmi les laïcs et les ignorants que parmi les lettrés *(tam layci et idiote quam etiam litterati)*, pourvu qu'ils eussent été préalablement éprouvés dans leur secte *(dummodo probati prius fuerint in* eorum *secta)*. Puis on les consacrait par la seule prière et sans collation ou tradition d'aucun instrument matériel, moyennant l'imposition des mais *(cum sola oratione et sine collatione seu traditione alicujus rei corporalis, per solam manuum impositionem)*. Ce que Gui entend par «collatio seu traditio alicujus rei corporalis», il le dit peu avant à propos de la consécration des épiscopes:[42]) c'est tout ce qui dans le rite romain accompagne matériellement l'ordination, l'apparat solennel et somptueux, les vêtements sacrés (soutane, aube,

chasuble, étole etc.), les insignes pontificales, la remise des objets nécessaires à l'exécution des fonctions relatives aux divers degrés (les clefs pour les ostiaires, le livre des leçons pour les lecteurs, le livre des exorcismes pour les exorcistes, le chandelier et les burettes vides pour les acolythes, le calice et la patène pour les sous-diacres, le livre des Evangiles pour les diacres etc.), ainsi que les pratiques de la tonsure et de l'onction. Nous avons déjà vu que les vaudois allemands se moquaient de la tonsure, qui est au contraire pour les catholiques le signe d'une dignité royale en Christ. A ce sujet Monéta a soin de préciser qu'elle s'effectue en deux temps: d'abord la *denudatio verticis*, signifiant la liberté de l'esprit susceptible de contempler Dieu sans le voile de l'ignorance ou de l'erreur, puis la *discoopertio oculorum et aurium*, grâce à laquelle les yeux et les oreilles sont pour ainsi dire mieux habilitées à entendre et à comprendre la Parole de Dieu.[43]) Pour ce qui concerne l'onction, le manuscrit 7714 de Münich[44]) nous fait savoir que les Vaudois se moquaient aussi de tous les sacrements où paraissait l'huile (l'ordre, l'extrême onction etc.), car *quanto quis magis ungitur tanto magis impinguatur et ad combustionem praeparatur!* Au fond — disent-ils — l'onction est un «adiaphoron», qui est propre plutôt à la solennité qu'à la nécessité du sacrement.

Continuant la description de la manière d'ordonner les candidats aux trois degrés de la hiérarchie vaudoise, Bernard Gui écrit que chaque consécration était précédée d'une prière récitée en commun par tous les présents et de la confession des péchés, d'abord privée puis publique, non détaillée mais simplement globale. La cérémonie avait donc lieu à l'occasion des chapitres ou synodes annuels tels que nous les décrit le manuscrit Vat. lat. 2648[45]). S'il s'agissait d'un diacre, il recevait l'imposition des mains de la part du seul *major*, c'est-à-dire de l'évêque qui avait été choisi en son temps comme le *rector* de toute la *societas* vaudoise. Si l'ordination devait être faite à un presbytre, l'imposition des mains lui était donnée d'abord par le *major*, puis par tous les autres présents. Enfin, pour la consécration d'un épiscope, on recourait aussi au *major* ou, lui manquant, à un des presbytres présents, suivis de tous les autres, chacun à son tour et selon son rang. Chaque fois l'officiant récite le *Pater Noster*. L'imposition des mains, faite réellement sur la tête de l'élu, a le but — bien déclaré dans notre source — de transmettre le don du Saint Esprit. Les pouvoirs conférés consistent, pour l'épiscope, à administer les sacrements de pénitence, d'ordre et d'eucharistie, à conférer aux presbytres la faculté de prêcher l'Evangile et d'entendre les confessions des fidéles, à absoudre de tous péchés et à remettre tout ou partie de la peine due, ainsi qu'à avoir lui-même la plus ample liberté de prêcher quand et où bon lui semble; pour le presbytre, à prêcher et à entendre les confessions; et pour le diacre, à aider les épiscopes et les presbytres en tout ce qui concerne leurs nécessités matérielles.[46])

Le diacre est donc le premier degré de cette hiérarchie. Dès qu'il est ordonné, il appartient *ipso facto* à l'état et condition des Vaudois par les trois voeux qu'il doit professer de pauvreté, de chasteté et d'obéissance: de pauvreté, à savoir n'avoir rien en propre, vendre éventuellement les choses possédées et en verser le prix à la caisse commune, vivre enfin des aumônes reçues des fidèles; de chasteté, c'est-à-dire renoncer au mariage ou, étant déjà marié, se séparer de sa femme de son propre consentement ou du consentement de la communauté; d'obéissance, à savoir observer les dispositions des supérieurs et notamment du *major* auquel tous — précise le texte inquisitorial de Pâmiers transcrit par Gui — sont tenus d'obéir *sicut omnes catholici sunt sub obedientia Papae.*[47]) Avant de recevoir l'ordre et d'avoir fait ces trois voeux, personne n'est «parfait» chez

les Vaudois; les autres, qui ne sont pas ordonnés, sont appelés «croyants» ou «amis», et c'est de ces derniers — répète Guy — que les parfaits reçoivent de quoi vivre.[48]) D'autres sources nous font savoir qu'on devenait diacre sur demande. Il fallait être enfant de parents fidèles, jouir d'une bonne réputation, être chaste (c'est-à-dire loin *ab omni consortio mulierum),* avoir de l'aptitude pour l'enseignement et faire partie de la *societas* vaudoise depuis six ans au moins. Si l'on était alors considéré *aptus,* on était élu diacre et considéré comme initié ou jeune converti, *novellanus* nous dit le manuscrit Vat. lat. 2648.[49]) Avant l'élection, le futur diacre devait professer les sept articles de la foi (sur la Trinité, sur Dieu créateur des choses visibles et invisibles, sur la validité de la loi mosaïque, sur l'incarnation, l'élection de l'Eglise, la résurrection de la chair et le jugement final) et accepter les règles de la discipline commune, parmi lesquelles les trois défenses de mentir, de faire des serments et de tuer occupaient partout la première place. L'ordination accomplie, les présents se congratulaient avec le consacré en lui donnant *l'osculum pacis,* si homme de la part des hommes, si femme de la part des femmes — se préoccupe de préciser notre texte —, et l'ordonné leur payait en retour le dîner, si toutefois il avait encore de l'argent *(solvet expensas prandii, si habet).* Parmi les fonctions du diacre il n'y avait pas seulement celle d'assister les épiscopes et les diacres dans leurs nécessités matérielles, mais aussi de les accompagner dans leurs tournées missionnaires en qualité de *socius itinerarius:* ainsi pouvait-il avancer dans la connaissance des Saintes Ecritures, qu'il approfondissait d'ailleurs pendant les séjours qu'il faisait périodiquement dans les hospices. Bien qu'il n'eût pas le pouvoir d'entendre les confessions et pas même de *portare in vasculo corpus Domini,* du moins on lui reconnaissait la *potestas legendi evangelium in ecclesiis.*[50])

Parmi les prérogatives des presbytres nous trouvons aussi celle de pouvoir — comme Gui l'avait déjà précisé — ordonner le *major* au cas où tous les *majores* seraient morts, et cela parce que les diacres et les presbytres vaudois appartenaient à l'ordre et au degré des apôtres, ayant abandonné comme eux toutes choses pour Christ et par conséquent pouvant ordonner leurs chefs sans devoir recourir à l'intermédiaire des évêques catholiques; et comme les épiscopes et à la demande de ces derniers, ils sont aussi à même d'administrer le sacrement d'eucharistie.[51])

L'absolution des péchés réservée aux épiscopes était faite moyennant une formule qui révèle bien la séparation s'étant avérée sur ce point aussi par rapport à la tradition romaine: ce n'est pas le prêtre qui absout mais Dieu, dont l'épiscope n'est que l'instrument pour montrer en Lui la source du pardon.[52])

Le *major* ou *majoralis* n'était qu'un des épiscopes, auquel on reconnaissait une autorité pareille à celle du Pape chez les catholiques, mais avec la différence que sa mitre, son bâton et son anneau sont simplement spirituels, et que son pouvoir ne dérive en fin de comptes que de Dieu.[53]) C'était à lui de présider le chapitre annuel qui, entre autres choses, devait s'informer de la situation des différents hospices, résoudre les cas de discipline, procéder à l'élection des candidats aux trois degrés de la hiérarchie et à leur consécration, constater l'état des finances et finalement désigner ceux qui, deux à deux, étaient chargés de visiter les hospices, d'exercer partout le ministère itinérant de la prédication et de la cure d'âmes et de recueillir le fruit des collectes.[54] Si ces chapitres se tenaient de préférence en Lombardie, c'était surtout parce que cette région présentait moins de dangers aux participants, notamment aux délégués allemands, qui pouvaient voyager en faisant semblant d'être des pélerins dirigés à Rome *ad limina apostolorum Petri et Pauli.*[55])

Résumant et concluant notre exposé, nous pouvons affirmer que l'épiscopat vaudois au moyen-âge, où et quand il fut en vigueur, se distinguait nettement du degré similaire de la hiérarchie catholique. Tout d'abord sa *potestas* dérivait directement de Dieu, comme l'ont bien montré non seulement le dominicain Monéta, mais aussi, avant et après lui, les polémistes Bernard de Fontcaude et Etienne de Bourbon. Même si certaines tendances apologétiques toujours vives au sein des Vaudois tentèrent d'instituer une succession épiscopale remontant de Valdès à l'Eglise primitive par le truchement de la pseudo-donation de Constantin, il n'y a aucun doute que la grande majorité des descendants du réformateur de Lyon se considéraient à raison comme les successeurs des apôtres, mais seulement dans le sens qu'ils imitaient leur vie *(vitam eorum imitantur et tenent)*, et qu'ils formaient la véritable *Ecclesia Christi* du fait qu'ils gardaient et observaient *verbis et exemplis* la doctrine de Christ et de ses apôtres.[56]) En outre l'épiscopat vaudois, avec son trait caractéristique d'être plutôt un *regimen* qu'un *ordo*, plutôt une fonction de surveillance et de gouvernement qu'un sacerdoce dans toute l'empleur du terme, s'inspirait au même ministère, de nature charismatique, qui existait dans les premières communautés chrétiennes. Naturellement, quand on parle de l'organisation ecclésiastique de l'Eglise primitive, il faut tenir compte du développement de l'institution épiscopale et de sa transformation, à partir du collège des presbytres-épiscopes-didascales des Actes des Apôtres, pour arriver, entre la fin du Ier siècle et le début du IIe, à l'épiscopat monarchique d'Ignace d'Antioche.[57]) Or, si l'on compare l'épiscope vaudois à l'évêque semblable à Dieu d'Ignace, on est forcé de conclure que le premier est beaucoup plus proche au type de l'épiscope-surveillant *(qui a l'oeil sur)* des épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite. Enfin, si l'on voulait étendre la comparaison au type d'évêque successeur des apôtres et vicaire de Christ que Cyprien chérissait dans la première moitié du IIIe siècle,[58]) le résultat que l'on en tirerait ne ferait que confirmer les conclusions où nous sommes arrivés.

Rome, Université et Faculté Vaudoise de Théologie.

Notes:

[1]) cf. A. MOLNÁR, *Les Vaudois et la Réforme tchèque*, dans «Bulletin de la Société d'Etudes Vaudoises» n. 103 (mai 1958), p. 47—49.

[2]) Voir non seulement Molnár, *art. cité*, mais aussi V. L. TAPIÉ, *Une Eglise tchèque au XVe siècle: l'Unité des Frères* (Paris 1934); F. M. BARTOŠ, *Husitství a cizina* (Praha 1931); J. T. MÜLLER, *Geschichte der Böhmischen Brüder*, vol. I (Herrnhut, 1922, notamment le chap. IV, *Trennung der Brüder von der römischen Kirche durch Wahl und Weihe eigener Priester*, p. 113—118; Em. COMBA, *Histoire des Vaudois* (Paris, 1901), p.626—633; J. GOLL, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder*, vol. I (Prag, 1878), intitulé *Der Verkehr der Brüder mit den Waldensern Wahl und Weihe der ersten Priester:* les sources plus fréquemment citées sont, en ordre chronologique, une lettre (la quatrième) de frère Grégoire à Rokycana (1468), le traité de ce frère Grégoire sur la façon de se conduire envers l'Eglise Romaine (1471), et une lettre de Václav Koranda le Jeune, administrateur du Consistoire utraquiste, à Jean Kostka de Postupice (1478).

[3]) Goll, I, 27: Comba, p. 623 note 3. Les écrits de Koranda ont été édités par . Truhlář, *Manuale Corandae* (Pragae, 1888).

[4]) Comba, p. 218—232 et 628—629.

[5]) *ibidem*, p. 629 notes 3 et 4.

[6]) cf. A. MOLNÁR, *Luc de Prague et les Vaudois d'Italie*, dans «Bulletin de la Société d'Etudes Vaudoises» n. 90 (décembre 1949), p. 42—43.

[7]) Comba, p. 630 note 2.

[8]) Comba, p. 631 note 2; Molnár, *art. cité* n. 1., p. 47—28 note 32 (Müller, I, p. 58 n. 33 c).

[9]) Molnár, p. 47—49.

[10]) *ibidem*, p. 48—49 note 33, où est reproduit le texte édité par Bartoš dans l'ouvrage *Husitství a cizina* cité plus haut (manuscrit n. 5069 de Vienne en Autriche).

[11]) à propos du sacrement eucharistique Etienne dit textuellement — du moins selon ce que nous rapporte le document inquisitorial — que le corps et le sang du Christ n'existent que *figurative et representative* sous les deux espèces, tandis que le corps réel du Christ, *cum carne cute et crinibus et natum ex Maria Virgine*, se trouve à la droite de Dieu et ne descendra du ciel qu'au jugement dernier pour *iudicare vivos et mortuos*.

[12]) Comba, p. 630—631; Tapié, p. 61—71.

[13]) Tapié, p. 69; Müller, I, p. 124 et 591 n. 51.

[14]) Tapié, p. 67—68; Müller, I, p. 589 n. 33 c.

[15]) Tapié, p. 66—67; Müller, I, p. 124, 523 n. 1 et 586 n. 15.

[16]) Tapié, p. 70—71.

[17]) L'historien vaudois Emile Comba, auquel des amis anglicans ou épiscopaux posaient déjà des questions pareilles, aimait à les renvoyer à Herrnhut, siège de l'Unité des Frères en Allemagne, où le problème de la succession apostolique était et est encore inexistant: «Nous renvoyons á Herrnhut — écrivait-il dans son *Histoire* de 1907 (p. 632 note 1) — les amis anglicans ou épiscopaux qui nous harcellent de questions pour savoir si l'Eglise Vaudoise est ou non épiscopale. A leur insistance on sent parfois que leur fraternité tient à ce fil. Le moins qu'on en puisse dire, en pareil cas, c'est qu'elle est trop légère».

[18]) dans *Enchiridion Fontium Valdensium* aux soins de G. Gonnet, vol. I (Torre Pellice, 1958), p. 172—173.

[19]) *ibidem*, p. 173.

[20]) *ibidem*, p. 44.

[21]) *ibidem*, p. 46.

[22]) *ibidem*, p. 51.

[23]) *ibidem*, p. 70.

[24]) Par. XII, 140—141.

[25]) *Enchiridion* cité, p. 100.

[26]) *ibidem*, p. 103 et 108: Alain, au chapitre VIII de son ouvrage, attribue aux Vaudois l'opinion qu'est prêtre *non solum is qui sacerdotium sortitus est, sed quicunque Christum in seispo habet et ejus figuram gerit per conversationem bonam*.

[27]) dans le morceau *De Valdensibus* ajouté à l'*Opusculum contra haereticos* d'Ermengaud, cf. *Enchiridion* cité, p. 155: «Eligunt etiam episcopos quibus obediant pretermissis vel spretis sancte ecclesie episcopis».

[28]) cette donnée de Monéta n'est pas exacte, le pape Alexandre III visité par Valdès lui ayant expressément défendu de prêcher *nisi rogantibus sacerdotibus* (cf. *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, dans *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. XXVI, p. 447—449.

[29]) cf. l'édition de Monéta de 1743, aux soins du dominicain T. A. Ricchini. Les morceaux sur les Vaudois se trouvent dans le livre V, chap. I *(De Ecclesia Catholica)*, notamment au paragraphe IV *(Probatio specialiter quod pauperes Lugdunenses non sunt Ecclesia Dei)*, p. 402A—406B.

[30]) cf. manuscrit Vat. lat. 2648 édité par Preger, *Ueber die Verfassung der französischen Waldesier in der älteren Zeit* (München, 1890), p. 70—73, et intitulé: *De vita et actibus, de fide et erroribus haereticorum qui se dicunt Pauperes Christi seu Pauperes de Lugduno* (v. aussi I. v. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München 1890, vol. II, p. 92—97).

[31]) Profession de foi de Bernard Prim, dans *Enchiridion* cité, p. 139; Etienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus* (Lutetiae Parisiorum, 1724), vol. I, p. 85—91; Raynier Sacconi, *Summa de Catharis et Leonistis*, nouv. éd. aux soins de A. Dondaine dans l'ouvrage *Un traité néo-manichéen au XIIIe siècle* (Roma, 1939), p. 64—78; Inquisiteur anonyme de Passau, *Liber contra Waldenses haereticos*, dans Gretser, *Lucae Tudensis episcopi scriptores aliquot succedanei contra sectam Waldensium* (Ingolstadti, 1613), p. 45—87.

[32]) *Errores Valdensium in Paesana commorantium* édités par A. Pascal, *Margherita di Foix ed i Valdesi di Paesana*, dans «Athenaeum» IV (1916), p. 40—43 du tirage à part; Scultetus, *Annalium Evangelii passim per Europam decimoquinto salutis decas secunda* (Heidelberg, 1620), p. 295—306. Cf. G. GONNET, *I rapporti tra i Valdesi franco-italiani e i Riformatori d'oltralpe prima di Calvino*, dans «Miscellanea ginevrina» (Firenze, Sansoni, 1959).

[33]) Monéta, *ouvr. cité*, L. IV, chap. VI *(De ordine)*, paragraphe 1, p. 308A.

[34]) cf. Döllinger, *ouvr. cité*, vol. II, p. 105—143 contenant les déclarations faites en 1319—1321 devant l'Inquisition de Pâmiers par le diacre vaudois Raymond de la Côté Saint-André.

[35]) Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur, édité et traduit par G. Mollat*, (Paris, 1926), p. 46.

[36]) dans Martène-Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* (Lutetiae Parisiorum, 1717), t. V, col. 1754—1755.

[37]) *ibidem*, col. 1799—1801.

[38]) *ouvr. cité* note 30.

[39]) voir l'édition de Preger, *Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier* (München, 1878), p. 24—55.

[40]) en appendice à *l'Historia Inquisitionis* de Limborch (Amsterdam, 1692), p. 289—291.

[41]) cf. note 34.

[42]) Gui, *ouvr. cité*, t. II (Paris, 1927), p. 152.

[43]) Monéta, *ouvr. cité*, p. 308—313 où énumérés et décrits les différents ordres de la hiérarchie sacerdotale romaine.

[44]) cf. Döllinger, *ouvr. cité*, vol. II, p. 297—301: erreurs des *Runcarii* sur les sacrements.

[45]) cf. note 30.

[46]) Gui, *ouvr. cité*, t. II, p. 148—152.

[47]) *ibidem*, t. I. p. 50

[48]) *ibidem*, t. II, p. 150.

[49]) cf. note 30.

[50]) Döllinger, *ouvr. cité*, vol. II, p. 103.

[51]) *ibidem*, vol. II, p. 97—105.

[52]) Gui, *ouvr. cité*, t. II, p. 148—150.

[53]) Döllinger, *ouvr. cité*, vol. II, p. 97—105.

[54]) selon le manuscrit Vat. lat. 2648 cité note 30.

[55]) *ibidem.*

[56]) selon les Actes de l'Inquisition au Languedoc, dans Döllinger, *ouvr. cité*, vol. II, p. 6—17.

[57]) Ignace d'Antioche, *Lettre aux Ephésiens* VI/1 et *Lettre aux Magnésiens* VI/1.

[58]) Cyprien, *De l'unité de l'Eglise Catholique*, 4 et 5.

AMEDEO MOLNÁR

Želivský, prédicateur de la révolution

Les lignes qui suivent traitent une question de fait, non de droit. Placée en plein milieu d'une rapide évolution économique et sociale, la théologie contemporaine se rend de plus en plus compte de ne pas pouvoir éviter le problème du témoignage évangélique face aux brusques changements de structure d'une société déterminée, voire face à la révolution. Trop souvent l'historiographie de l'Eglise n'a porté à ce problème qu'une attention marginale. Sans vouloir en rien préjuger, nous essayons tout simplement d'évoquer une scène impressionnante de la révolution hussite et de la présenter telle quelle à la réflexion théologique qui, elle, devra être autrement nuancée. Si nous osons exprimer un voeu à ce égard, c'est celui de ne pas négliger le fait que, au cours de l'histoire du christianisme, il y eut des décisions nettes en faveur d'une révolution sociale radicale et que le facteur dit non-théologique n'y jouait pas toujours un rôle plus important qu'il assumait souvent du côté des décisions opposées.

Les présuppositions de la révolution s'étant amoncelées, la figure du prêtre Jean émerge à une heure décisive pour ainsi dire de l'inconnu. Želivský devient l'homme qui non seulement ose donner le premier signal à la grande insurrection des hussites mais encore déterminer pour les années les plus péremptoires la direction de son offensive. C'est au nom de l'Évangile qu'il se met, avec une résolution peu commune, du côté des pauvres contre les riches, du côté des simples confesseurs contre les prélats. L'exemple de Želivský, considéré en connexion avec le point de vue et l'oeuvre d'autres personalités dirigeantes du mouvement révolutionnaire hussite d'abord, de la réforme des Frères ensuite, confirme notre conviction que, saisi en toute obéissance dans ses exigences totales le message de l'Écriture Sainte est libérateur. Selon la persuasion la plus profonde de Želivský lui-même, une prédication fidèlement biblique peut délivrer la Bohême de son temps des fausses autorités tant ecclésiastiques que politiques et sociales. «Vous frères, vous savez bien», prêchait-il en avril 1419, «comment la Parole de Dieu s'est répandue maintenant das toute la Bohême et la Moravie, et de quelle manière les principaux prêtres s'en plaignent auprès des rois et des princes en disant: Elle soulève le peuple, depuis Prague où elle a commencé, jusqu'ici, jusqu'à la curie romaine, jusqu'à Constance ou jusqu'en Hongrie.»

I.

Il est particulièrement caractéristique que Želivský apparaisse sur la scène précisément au moment où la réaction catholique en Bohême pouvait enfin s'appuyer sur la faveur du souverain pour intervenir efficacement contre le mouvement auquel donna naissance la mort de Jean Hus.

Le bûcher de Constance, cette éloquente protestation de Hus contre la suprématie asservissante de l'Église institutionnelle du pape, força chacun en Bohême à se ranger dans les camps soit hussite, soit contre-hussite. Déjà en octobre 1414,

avant le martyre de Jean Hus, Jakoubek de Stříbro donna au parti hussite avec e calice qui devint sa devise distinctive, un symbole significatif et entraînant. Ceux qui prenaient parti du calice, se réclamaient d'emblée (dans le sens que leur donnaient déjà Milič de Kroměříž et son disciple Matthieu de Janov), des ordonnances de l'Église primitive, repoussant en même temps les inventions artificielles d'ordre doctrinaire ou cultuel, des siècles ultérieurs. Ils repoussaient en principe l'obédience à l'église hiérarchique. Se réclamer du calice signifiait l'exécution morale d'une autorité séculaire, reconnue pendant tout le moyen-âge, et l'installation d'un nouvel arbitre souverain décidant de ce qui doit être, à savoir l'Écriture et la vie communautaire des premiers chrétiens. Les conséquences de ce changement de principe devaient se manifester. Tout d'abord en exigeant que la propagande hussite ne soit pas étouffée, même si elle devait renverser le pilier de l'ordre féodal. Cette revendication se fait clairement entendre, dès 1415, dans la proclamation de l'assemblée des états, dévoués à Hus; ils veulent protéger «les prédicateurs de la loi de notre Seigneur Jésus-Christ du mépris, de toute crainte et de tout arrêt humains jusqu'à l'effusion du propre sang.»

Tandis que, depuis octobre 1415, la réaction catholique de son côté mobilisait elle aussi ses forces sous la direction de Jean Železný, ambassadeur du concile de Constance, le peuple devint le porteur de réformes radicales tant dans l'Église que dans la vie sociale. Répondant avec énergie à la promulgation par Jean Železný, des décrets du concile de Constance et de l'interdit frappant la capitale de Bohême (29 octobre 1415), des foules armées attaquèrent à Prague couvents et cures et en chassèrent les moines et les prêtres qui refusaient d'administrer le sacrement eucharistique sous les deux espèces. Ne voyant d'autre issue, les moines carmélites de Notre-Dame-des-Neiges prirent eux aussi dès le 3 novembre, parti pour le peuple, de sorte que cette église devint bientôt le centre de la prédication hussite, un foyer qui, par son importance, mit même dans l'ombre pour un temps la chapelle de Bethléhem. Cette première attaque hussite atteint son apogée au mois de février suivant (1416), lorsque toutes les églises et tous les couvents de Prague s'ouvrent aux adeptes du calice et que les catholiques se voient d'un coup privés de toute influence. Suivant l'exemple de Prague, ville après ville se rallie au hussitisme. Le radicalisme avait, à cette époque, son arrière et plus tard sa base révolutionnaire à la campagne où les classes sociales se dressaient l'une contre l'autre dans un antagonisme implacable. Dans les villes, les pauvres surtout vivaient de l'ardent désir des campagnards de voir changer leur condition.

Le mouvement qui provoqua cette transformation fut, dès le début, très complexe, et il est impossible de saisir sa variété nuancée dans une simple esquisse. Nous répéterons seulement que dès le prime abord le peuple y est le garant d'une progressivité radicale tandis que seuls des théologiens plus hardis, suivant l'exemple de Hus, lui offrent une directive théologique. Au cours des mois et des années, plus d'un de ces théologiens se perd et la noblesse hussite dans son ensemble devient un élément auquel les révolutionnaires ne peuvent se fier. Dès l'automne 1415 retentit de plusieurs chaires pragoises un appel à exproprier les domaines de l'Église et appauvrir le clergé. Maître Nicolas de Dresde, de sentiment vaudois, l'exprime de manière frappante: «Les biens temporels seront enlevés aux antichrist (à savoir au clergé simoniaque), consacrés aux pauvres et à la défense de la loi du Seigneur».

Mais ce radicalisme, relâchant les forces sociales jusqu'alors liées, ne trouva de protection efficace dans une institution qui, comme nombre le croyait, pouvait seule en Bohême rivaliser de façon plus ou moins légitime avec le magistère de l'église: dans l'Université Charles. En janvier 1417 l'Université mettait même

en garde contre l'introduction des nouveautés liturgiques et dogmatiques dont bien entendu, les hussites étaient convaincus qu'elles étaient de vieille date. Les Maîtres refusaient le calice aux enfants. Ils agissaient ainsi au grand regret de Jakoubek, mais en accord avec lui, ils condamnaient de prendre à la légère la croyance au purgatoire. L'opinion publique de ceux qui allaient de l'avant, considérait l'attitude des Maîtres comme un début d'autres concessions qui auraient pu mener à une complète trahison du hussitisme.

Le défaitisme d'une grande partie des Maîtres répondait, en effet, à la situation extérieure dans laquelle se trouvait le mouvement. C'est qu'il précédait la réaction contre-hussite renforcée qui se redressait à la nouvelle de l'élection du nouveau pape, Odon Colonna, l'adversaire jadis résolu de Hus. Cette élection eut lieu le 11 novembre 1417. Deux ans plus tard, Želivský se rappelait encore quel grand enthousiasme contrehussite l'élection de Martin V fit naître parmi les catholiques de la Bohême. S'unissant à l'empereur Sigismond, le pape Martin inaugura son pontificat par une action politique préméditée contre le pays hérétique, entreprise à laquelle ne pouvait pas se dérober le frère de Sigismond, le faible roi des Tchèques, Venceslas IV. Dès le début de l'année 1419, Venceslas se décida ouvertement contre le calice et cela en dépit de la volonté de sa cour. Il ordonna que les prêtres expulsés de leurs paroisses à Prague et dans les villes de la province à cause de leur fidélité au concile de Constance, soient partout rendus à leurs églises et écoles. Revenus, ces prêtres cessèrent d'administrer le sacrement sous les deux espèces, pain et vin, et se mirent à consacrer à nouveau les églises soit-disant profanées; au grand scandale du peuple, ils foulèrent irrespectueusement aux pieds les hosties et répandirent le vin béni par leurs prédécesseurs hussites. Profitant du monopole sacramentel, ils refusaient d'administrer les sacrements à ceux qui n'avaient pas renié le calice sous serment. La réaction atteignit les cercles politiques hussites dans lesquels il y eut de nombreux cas d'apostasie. La noblesse fut saisie de crainte. Les plus hautes fonctions publiques tombèrent de nouveau entre les mains des catholiques. Quand le soutien de l'état s'effondra pour eux, les professeurs d'Université cherchèrent les moyens de se réconcilier avec Sigismond dont la succession au trône de Bohême était pour eux de moins en moins douteuse. Il semblait vraiment que le legs de Hus allait se perdre pour Prague et pour la Bohême toute entière. C'est précisément le moment où s'élève la voix de Jean Želivský.

II.

Želivský apparaît à Prague vers l'année 1418, donc à l'époque où la pensée hussite parvient à maturité. Il était très probablement originaire de Humpolec, devint moine du couvent des Prémontrés à Želiv (Siloë) et de là il fut, semble-t-il, envoyé le 7 février 1416 à la cure de Jiřice. Nos minces connaissances sur ses débuts montrent cependant deux faits significatifs. Avant tout, Želivský connut de près, par propre expérience, la vie monacale, son oisiveté et l'amour de la richesse qui avait pris pied au couvent ce dont il fut profondément dégoûté. Puis, comme prêtre dans un milieu qui lui était familier peut-être depuis son enfance, il se rendit compte du béant antagonisme social entre le cloître et la population des campagnes. Ayant fait l'expérience de cette disproportion sociale, il se rangea du côté des faibles. Il y fut certainement encouragé par le puissant écho des prédications de Hus dont était animée la contrée de Humpolec où régnait, depuis 1416, Venceslas de Dubá qui avait accompagné Hus à Constance pour le protéger, mais qui peu de temps après, trahit la cause hussite. Želivský

vint à Prague comme homme fait, conscient de son devoir. Nous pouvons supposer à bon droit qu'il apporta alors avec soi, d'une part l'amour pour le peuple, de l'autre l'aversion pour le monachisme et une profonde méfiance envers la haute noblesse, même si elle se réclamait du hussitisme.

Les circonstances et les événements à Prague confirmèrent sans doute ce jugement. Sa décision de se rendre à Prague fut un acte de courage. De ce fait, il brisa les liens qui l'enchaînaient au couvent dont il demeurait encore membre comme curé de Jiřice. À Prague, tant les catholiques que les calixtins conservateurs, considéraient Želivský comme moine apostat — sacerdos Iohannes monachus apostata de Želiv.

C'est très probablement de la chaire de l'église Saint Étienne dans la Nouvelle Ville qu'il inaugura son activité praguoise. Ce ne fut pas par simple hasard qu'il choisit comme sphère d'activité précisément la Nouvelle Ville. La comparant à la Vieille Ville patricienne, la Ville Neuve, grâce à sa composition sociale, était mieux préparée, voire directement poussée dans l'action révolutionnaire. À côté de petits artisans, on trouvait une masse de pauvres qui ne possédaient rien. François Graus prouva qu'à travers les copies conservées de ses sermons, nous entendons parler «Želivský, prédicateur des pauvres, des malheureux, des misérables, des oppressés». Comme prêtre hussite, Želivský fut éliminé de l'église Sait Étienne vraisemblament au commencement de l'année 1419, quand comme nous l'avons vu, de roi Venceslas donna l'ordre, aux prêtres catholiques de reprendre leurs anciennes places et leurs anciens droits. Mais dès février de la même année, retentit la parole enflammée de Želivský dans la vaste église de Notre-Dame-des-Neiges où se pressent pour l'entendre des foules de pauvres, fraternisant sous sa chaire en une communauté combattive. Et l'on voit se répéter ce que Prague n'avait connu qu'au temps de ses plus grands prédicateurs, Milič de Kroměříž, Maître Jean et plus tard, mais seulement comme un écho, à l'époque de Jean Rokycana et Michel le Polonais: le prédicateur et ses auditeurs s'unissent en un seul corps, animés d'un seul esprit, d'une unique volonté. D'énormes foules de la Ville Neuve viennent agrandir la paroisse de Želivský. N'importe quand et selon le besoin du moment, il peut les convoquer au son de la cloche de Notre-Dame-des-Neiges. Dans l'union avec ce peuple, la chaire de Želivský devient réellement une grande-puissance, devant laquelle tremblent les puissants de ce siècle.

Le biblisme exclusif de Želivský explique d'une façon évidente la raison pour laquelle sa révolte politique s'appuyait sur l'opposition religieuse. Se réclamant de l'Ancien et du Nouveau Testament, et particulièrement des écrits johanniques, il mettait impitoyablement au pilori tout essai d'arrêt ou de renversement du radicalisme hussite. Pour lui, le souvenir de Hus et de Jérôme de Prague est sacré. Il ne laisse échapper aucune occasion d'accentuer le caractère révolutionnaire de l'attitude de Hus, surtout devant le concile de Constance où il se trouvait face à face avec les représentants de l'Eglise paganisée. Želivský est un adepte et un disciple conscient et reconnaissant du Maître Jean et gardien vigilant de son legs même contre les Maîtres épeurés de l'Université, parmi lesquels il se lia, pour commencer du moins, avec Jakoubek de Stříbro.

Au début de juillet 1419 le roi installa dans la Nouvelle Ville des échevins qui, pour la plupart, étaient adversaires des hussites. Ils défendirent manifestations et cortèges à travers Prague et chassèrent les élèves hussites des écoles. Želivský désigne ces mois-là comme le temps de sa grande persécution. Il attaque dans ses prédications les échevins réactionnaires. Pour ses protestations il choisit un moment particulièrement propice lorsque par les campagnes déferlait une

vague d'opposition contre le roi. Le peuple se rassemblait sur les montagnes. L
22 juillet 1419, un samedi, eut lieu la mémorable réunion de la population pay
sanne sur le sommet du Burkovák près de la ville de Bechyně. Ceux qui appelè
rent ce lieu de réunion du nom de mont Tabor, donnèrent à la montagne et a
mouvement un nom biblique de portée eschatologique. D'une part ils songeaien
d'après le témoignage de Jakoubek de Stříbro, à la transfiguration de Jésu
(Matth. 17, 2), qui, selon l'explication traditionnelle, se fit sur le mont Thabo
et qu'ils espéraient pour «demain, c'est à dire le jour de la fin du monde quan
tout oeil verra le Christ», de même qu'à l'apparition du Ressuscité en Galilé
(Matth. 28,16), apparition qu'ils plaçaient sur le mont Thabor, comme le prêcha
Jean Želivský, le 21 avril déjà; d'autre part, ils attendaient d'après le livre de
Juges (4,6) que «vienne le moment d'une grande lutte sanglante pour la loi d
Dieu contre le roi, dans les mains duquel l'Éternel les livra ainsi que jadis Israe
entre les mains des Cananéens et comment ils seront délivrés sur ce mont, contr
lequel échouera l'assaut des armées royales, comme au temps du prophète Bara
et de Débora». Le lendemain du grand pèlerinage taborite, le 23 juillet, Želivský
proclama pour faux prophètes tous les adversaires du calice et le gouvernemen
municipal. Il alla jusqu'à qualifier le roi lui-même d'ennemi public: «Tous ceux
qui privent le peuple du salut et l'empêchent d'y parvenir, n'ont pas le droi
d'approcher de l'autel. D'autant moins ceux qui condamnent l'Évangile de notre
frère Jésus-Christ. Cela vaut aussi pour tous les rois, princes, seigneurs et juges
qui méprisent le bien commun».

Le dimanche suivant, 30 juillet, lorsque le bruit du soulèvement taborite
avait assurément causé de l'agitation à Prague, Želivský prêchait en l'église de
Notre-Dame-des-Neiges sur la compassion de Jésus pour les foules qui le sui
vaient (Marc 8,1—9). Il rappela qu'il était nécessaire de passer des paroles aux
actes.

La prédication terminée, il conduisit le peuple en un cortège de manifestation
jusqu'à l'église de Saint Étienne où était installée l'administration catholique,
évidemment dans l'intention de réquisitionner pour son parti l'église dont il avait
été récemment expulsé par la force. Le cortège s'arrêta devant les portes closes.
Mais les participants enfoncèrent les portes, s'emparèrent de l'église et pillèrent
la cure. C'est de la chaire de Saint Étienne que Želivský semble ensuite avoir
terminé son sermon sur la compassion de Jésus pour les foules ou expliqué la fin
du sixième chapitre de l'épitre de Paul aux Romains. A dater de ce jour, il prêcha
en l'église Saint Étienne probablement jusqu'à sa mort. Après avoir réglé en
partie le tort fait jadis à leur chef aimé, le peuple retourne – avec Želivský en
tête, portant l'ostensoir —, autour de l'Hôtel de ville de la Ville Neuve. Želivský
y entre pour réclamer la mise en liberté des prisonniers, arrêtés pour avoir com
munié sous les deux espèces. Il fut repoussé. Des fenêtres de l'Hôtel de ville on
lance même des pierres sur le cortège. Là-dessus, le peuple indigné pénètre par
force dans l'Hôtel de ville et jette par la fenêtre le maire, le bourgmestre et d'autres
encore que les manifestants rassemblés finissent de tuer. C'était un acte ouverte
ment révolutionnaire. Il semble que le valet du roi Venceslas, Jean Žižka, qui
apparaît ainsi pour la première fois aux côtés de Želivský, y prit part.

Jakoubek de Stříbro saisit sans doute une bonne partie de la vérité quand,
deux ans plus tard, il dit à Želivský d'avoir déclanché la révolution en Bohême.
Il comprenait négativement ce jugement en soi juste: «Tu es coupable», repro
chait-il à Želivský, «de toutes ces insurrections et de cette effusion de sang et
d'avoir égaré la Bohême et la Moravie». On ne peut guère donner raison à l'opinion
selon laquelle Želivský serait passé à la révolution involontairement et pour ainsi

dire contre sa conviction. L'impulsion partit à coup sûr du peuple, mais la part que Želivský eut aux événements, dès le lendemain de la grande défénestration, prouve qu'il fut l'âme de l'action révolutionnaire à Prague. Environ trois cents cavaliers royaux, appelés d'urgence pour étouffer l'incendie, n'aboutirent à rien. Avec une promptitude étonnante, le parti de Želivský organisa l'occupation de l'Hôtel de ville et l'élection de quatre capitaines de l'administration communale révolutionnaire. Bien qu'à contre-cœur, le roi Venceslas dut se contenter d'une excuse peu chaleureuse et seulement formelle des représentants du peuple, mais il ne put faire autrement que de confirmer leur gouvernement avec une rapidité extraordinaire, déjà le 2 août. Malgré cela, l'enthousiasme révolutionnaire n'était encore nullement épuisé. Peu de jours après, le 16 août, pressentant de nouvelles explosions auxquelles ne pouvaient faire face ni le pouvoir séculier ni le pouvoir ecclésiastique, Venceslas IV mourut dans un accès de colère.

L'action de Želivský se dirigea maintenant contre les couvents, ces «dépôts de cambrioleurs», contre les maisons de prostituées où l'on faisait un commerce honteux enrichissant quelques particuliers, souvent prélats de l'Église, et contre les curés du clergé fidèle au Concile et au pape. Le peuple prit d'assaut les maisons publiques dans la rue Krakovská desquelles Želivský n'hésita pas de parler dans ses sermons; il incendia le couvent des Chartreux derrière la porte du Újezd; il veilla à ce que dans tout Prague, non seulement dans la Ville Neuve, on n'empêchât pas les prêtres hussites de prêcher. L'interdit prononcé sur Prague par l'archevêque déjà en septembre 1419, ne fit aucun tort à cet acte énergique. L'histoire de l'interdit, cette arme toujours toute-puissante de l'Église du moyen-âge, n'a guère noté défaite plus sensible. Elle put avoir lieu grâce au fait que la vigueur des pauvres de Prague était accrue par le flux des pélerins de la campagne qui se rendaient à une grande réunion sur la route de Benešov, convoquée pour le 30 septembre 1419. Les pourparlers, engagés à cette assemblée, continuèrent ensuite à Prague où se réunit en même temps la diète de Bohême. C'est très probablement ici qu'il faut chercher l'origine des fameux quatre articles de Prague, cette Confession du parti hussite, exigeant la liberté pour la prédication de la Parole de Dieu, l'administration de la Cène sous les deux espèces, le dépouillement de l'Église de ses biens terrestres et la punition des péchés publics par le bras séculier. Le christianisme se révèle ici comme un engagement touchant tous les aspects de la vie. Želivský réclame souvent, dans ses déclarations parvenues jusqu'à nous, la teneur des trois premiers articles. Il a prouvé par ses œuvres, son activité politique, quelle grande importance il accordait notamment au quatrième article.

Entre-temps, les éléments conservateurs de la diète de Bohême commencèrent à négocier avec le roi de Hongrie, Sigismond, pour qu'il prît possession du trône tchèque délaissé. Dès le début, Želivský fut le héraut principal de l'opposition au roi Sigismond. Lorsqu'il semblait que les négociations avec Sigismond mèneraient au but, il parla dans sa prédication du souverain à qui le péché fait perdre le droit de régner. «Plus les rois commettent de péchés, plus diminue leur autorité souveraine». Celui qui connaît la volonté de Dieu a le droit de reconnaître et de fixer la mesure de la prétention du souverain au gouvernement. L'Écriture est médiatrice de cette connaissance. Elle doit être, par conséquent, non seulement entre les mains des prêtres mais elle appartient à tous les croyants. Ainsi formé par l'Écriture Sainte dans la critique des seigneurs, le peuple décide lui-même si le souverain est digne de régner sur lui. Par ce jugement, Sigismond, « la bête rousse de l'Apocalypse», essuya un échec.

Au moment où Sigismond est prêt à attaquer militairement la Bohême rebelle, les documents directs sur le combat du prédicateur Želivský nous font défaut. Son sermonnaire qui nous est parvenu prend fin en novembre 1419. Mais Želivský s'est inscrit de manière si éclatante dans l'histoire des années suivantes qu'il nous est facile de l'accompagner pas à pas dans son activité, en étudiant de près la résistance de la Prague hussite.

A peine Sigismond proclama-t-il, de Breslau, en mars 1420, une croisade contre les partisans de Wiclef et les hussites, que Želivský se décide pour la lutte. Ennemi de toute réconciliation, il force, au commencement d'avril, les communes réunies de l'Ancienne et de la Nouvelle Ville à prêter serment solennel en vue d'une défense du calice jusqu'à la dernière goutte de sang. En toute hâte, les fonctions militaires des capitaines et sous-capitaines sont fixées et la défense de la ville organisée. En même temps est proclamé un manifeste adressé à tous les Tchèques, les invitant à s'unir. Quand l'aide des nobles, contre lesquels d'ailleurs Želivský ne cessa de mettre en garde, s'avère incertaine, Prague trouve un secours substantiel dans les communes militairement organisées par les Taborites. Želivský mérite du succès de la révolution en ce qu'il réussit à gagner Tábor comme ville alliée de Prague.

Grâce à cela, il peut aussi radicaliser le gouvernement de Prague, comme il advint en 1420 après l'arrivée à Prague des armées de Žižka et des combattants des villes de Žatec, Louny et Slaný. En juillet, les forces alliées de Prague et du camp militaire de la campagne se mettent d'accord sur la rédaction finale des quatre articles au nom desquels ils luttent contre l'intrus. Entre-temps celui-ci assiège la capitale. Cependant le radicalisme taborite effraie les représentants de la Vieille Ville. La réaction au sein de Prague menacée se met à saper l'unité, pourtant si nécessaire. C'est pourquoi, en août, Želivský décide d'effectuer un changement dans le gouvernement de la Vieille Ville où il place des hommes qui savent que Prague ne réussira pas à se défendre sans l'aide taborite. Mais quand, après avoir battu Sigismond sur la colline de Vítkov et plus tard, le premier novembre, sous le château-fort de Vyšehrad, les troupes victorieuses des Taborites se retirent, la réaction relève la tête. Cette-fois-ci elle était nourrie du souvenir amer de l'enthousiasme destructif des masses armées qui, pendant leur séjour à Prague, se tournèrent contre les églises catholiques, les couvents, les autels et les riches tombeaux qui restaient encore. La prèpondérance temporaire des intérêts des seigneurs et de la bourgeoisie réussit à mettre Želivský de côté.

Pourtant le danger de la part de Sigismond non encore complètement détourné, prouva que la solution de Želivský était indispensable. Dès le mois de février 1421, les armées de Prague et de Tábor se réunissent de nouveau pour attaquer et encercler en commun l'ennemi. Želivský est nommé administrateur des forces armées de Prague. En avril, au cours d'une expédition ayant pour but de châtier la Bohême de l'est, Kutná Hora est livrée à sa merci puis, devant Jaroměř, le puissant Čeněk de Vartemberk, lui aussi, se soumet au prédicateur Jean et cela à la manière taborite, devant le sacrement exposé de la Sainte Cène (mai 1421).

Après son retour à Prague, avec Jean de Přibram Želivský est élu par la Diète de Čáslav (du 3 au 7 juin 1421) membre du comité consultatif des vingt nouveaux gouverneurs du pays, évidemment avec la charge de veiller à l'évolution théologique de la révolution victorieuse. Vu le déséquilibre des forces intérieures c'est, pour un homme du caractère et de la décision de Želivský, mission peu facile et aggravée particulièrement du fait que Jean Přibram était son vrai opposé en tant qu'adversaire du radicalisme taborite. L'on ne peut se défendre de l'impression

que Příbram ait été placé auprès du prêtre Jean pour tenir en échec ce chef de la révolution, lorsqu'on ne pouvait pas encore songer à le supprimer.

Le nouveau gouvernement du pays avait une forte minorité de représentants seigneuriaux. Quelques-uns d'entre eux étaient catholiques, d'autres prétendaient être des adhérents du calice. Želivský estime la situation dangereuse au plus haut degré pour la cause de la révolution, d'autant plus que les échevins pragois aspirent à une nouvelle réconciliation avec les seigneurs. On appréhende la perte du fruit des journées de juillet et août 1419, ainsi que des résultats avantageux de l'expédition des armées pragoises à l'est de la Bohême, Želivský se décide donc à prévenir les intrigues ennemies. Le lundi 30 juin 1421, il fait sonner à toute volée la grosse cloche de Notre-Dame-des-Neiges. À ce signal convenu, le peuple commence à s'assembler en foule devant l'Hôtel de Ville de la Vieille Ville, y pénètre et destitue les échevins. De par la volonté du peuple, Želivský proclame ensuite la réunion des deux villes, Vieille et Neuve, il fait nommer les capitaines et prépare une nouvelle élection d'échevins. Celle-ci mine l'influence des partis conservateurs de Christian de Prachatice et de Jean Příbram, mais par contre, l'influence de Želivský s'étend d'une façon efficace jusqu'à la Vieille Ville patricienne. La Prague de Želivský refuse obéissance au gouvernement du Pays, élu à Čáslav.

La lutte cette fois-ci encore, bien entendu, ne prend pas complètement fin. Il est vrai que Želivský est désigné comme l'un des quatre administrateurs de l'Église de Prague, avec Jakoubek, Příbram et Prokop de Plzeň (4 juillet), mais le programme théologique du clergé praguois bien que rendu plus radical, est bien loin de répondre aux exigences taborites. Guère satisfait par le coup d'État, Želivský accompagne en été l'armée pragoise dans son expédition, cette fois-ci infructueuse, au nord de la Bohême, vers Most. Želivský accuse de cette défaite les seigneurs peu fidèles. Ulcéré, il retourne à Prague et le 19 octobre 1421, à l'Assemblée plénière du peuple, il confie à Jean Hvězda de Vicemilice la direction du parti. Hvězda, dit Bzdinka, adhérait au radicalisme taborite. Il est pour Želivský une garantie d'affermissement de la discipline dans l'armée pragoise ainsi que de sa valeur combattive. Le pouvoir confié à Hvězda était presque absolu et égalait la dictature. Par elle, Želivský atteint à l'apogée de son activité politique et de son pouvoir. Certes, il est pour lui significatif que précisément alors mûrisse aussi son radicalisme théologique. Il soutient la thèse selon laquelle ce qui n'est pas expressément contenu dans l'Écriture ne peut et ne doit pas faire autorité pour le chrétien: *Volo scripta clara videre et sic informari.* Il se concentre sur l'expression dogmatique de son point de vue et il exprime de mordantes objections contre la doctrine du purgatoire, dans laquelle il ne voit qu'un moyen de remplir les poches du clergé. C'est ainsi qu'il augmente et rend critique la tension entre lui et le parti conservateur. Bientôt Jakoubek, le prédicateur de la chapelle de Bethléhem, s'élève contre lui. La tentative de faire de Želivsky l'unique administrateur du clergé pragois échoue.

Néanmoins, grâce à la vigilance de Želivský, Prague gagne en décembre une fois encore l'aide substantielle de Žižka contre Sigismond qui, pénétrant par la Moravie avec une nouvelle armée, envahit la Bohême et se prépare à s'emparer de Kutná Hora. Les deux arrivées de Žižka à Prague (1er décembre 1421 et 14 janvier 1422) raffermissent pour la dernière fois la position du chef des pauvres de Prague et Želivský peut finalement imposer la coopération des partis progressistes. Avec tout son radicalisme qui se rapprochait tellement de celui des Taborites, Jean Želivský savait «travailler même avec ceux desquels personnellement il différait absolument d'avis, non afin d'atteindre à un plat compromis, mais pour

empêcher la victoire de la réaction qui, autrement, aurait tendu toutes ses forces contre le mouvement radical. En agissant ainsi, Želivský fit preuve de perspicacité extraordinaire pour les besoins de cette époque et pour l'âme de la grande ville» (Zdeněk Nejedlý).

Mais à peine les Taborites quittent-ils Prague, que l'élection de février 1422 brise le pouvoir de Želivský et met fin à la coopération des partis. Petit à petit, isolé dans son activité par des décrets intentionnels de la grande Commune qui, le 9 février, prive Jean Hvězda de ses fonctions, Želivský peut s'appuyer sur l'affection de son peuple de la Ville Neuve auquel il continue à annoncer l'Evangile; cependant il lui est impossible de parer à une ruse traîtresse. Sous prétexte d'une délibération touchant le bien de la commune, il se laisse prendre au piège, se rend le 9 mars à l'Hôtel de ville où il est arrêté, puis décapité dans la cour, sur l'instigation du nouveau capitaine successeur de Hvězda, Hašek Ostrovský de Valdštein. Il meurt en brave avec quelques-uns de ses compagnons, après s'être confessé à un prêtre ami qui est ainsi témoin de son exécution, terminant sa vie mouvementée par cette prière: «Père céleste, je te remercie de m'avoir fait souffrir par les miens».

L'exécution de Želivský ne reste pas secrète. Le sang que le bourreau fait imprudemment écouler sur la place par un canal, trahit la besogne sanglante. Les foules se rallient au cri «Par ici, les pauvres, par ici!», attaquent l'Hôtel de ville, trouvent le corps décapité et la tête du prédicateur aimé. En les contemplant, le peuple est saisi d'une douleur indescriptible. La tête de Želivský est portée sur un plat à travers la ville, comme la tête de Jean-Baptiste, le prophète. Sa vue provoque partout des lamentations mais aussi la décision de châtier l'auteur du crime. Le prêtre Guillaume de l'église Saint Michel, porte officiellement plainte contre l'organisateur de cette embûche d'assassins et le peuple courroucé s'empare de nouveau du gouvernement de la ville. Mais ayant perdu son chef, il n'est pas de taille à le maintenir.

«Avec la mort du prêtre Jean Želivský», écrit Zdeněk Nejedlý, «finit l'époque du radicalisme pragois qui jamais plus ne reprit la force que Želivský lui avait communiquée, Dès le moment de sa mort, Prague tombe de plus en plus au pouvoir, non seulement du conservatisme, mais tout droit dans la réaction. Les fidèles disciples qu'il avait parmi le peuple gardèrent le souvenir du cher prêtre et conservèrent son enseignement comme son legs précieux. La Nouvelle Ville de Prague, tout particulièrement, respecta fidèlement, son legs et lorsque les circonstances changèrent après quelques années, le parti de Želivský réapparaît publiquement».

III

L'historien Joseph Pekař dépeint Želivský comme un démagogue et lui reconnaissant finalement à contre-coeur le mérite d'avoir «préparé et mis Prague sur la voie de la révolution, sur une voie qui rendit possible l'union avec le Tábor de Žižka», ajoute: «Il est évident que nous ne voyons pas avec certitude le vrai visage de Želivský.» Il parvint à ce jugement négatif parce qu'il se créa une image fictive d'un bretteur avide de sang, dont les actions ne s'accordent pas avec les paroles. Mais bien que seule une minime partie des discours de Želivský nous ait été conservée ils nous montrent cependant des traits de la figure et du caractère de Želivský qui nous parlent en un langage suffisamment compréhensible. Nous y voyons le vrai visage de Želivský avec une clarté telle que nous pouvons suivre l'accord de son penser et de sa manière d'agir, et découvrir même les derniers motifs de son rôle inoubliable dans la révolution hussite.

Le lecteur des préparations des sermons de Želivský, écrites au temps où il s'apprêtait au commandement politique, ne doit pas se laisser rebuter par les brouillons rapidement esquissés et par une première impression qu'il s'agit là d'une simple compilation de citations bibliques et parfois patristiques. En réalité, bien qu'à sa manière, Želivský est un théologien biblique. Il classe l'une à côté de l'autre des parties du témoignage de l'Écriture Sainte, non seulement d'après leur parenté de mots mais surtout de teneur. La Parole de Dieu, identifiée avec Jésus-Christ, n'est pas pour notre prédicateur une réalité statique, mais dynamique. Lorsque nous écoutons la Parole du Seigneur, c'est l'Éternel qui nous parle. C'est par l'Écriture que nous apprenons la volonté Dieu. Voilà pourquoi il importe à Želivský que le peuple lise la Bible dans sa langue maternelle et ne se la laisse point arracher. Il caractérise le hussitisme comme une résurrection de la Parole de Dieu en Bohême, comme une renaissance de la vérité. Tout ce mouvement agité se dirigeant vers quelque chose de nouveau et dont Želivský est témoin et acteur, est une réponse à la Parole adressée à chacun de nous. Et ce n'est que par le mouvement, l'action docile dans les rapports avec notre prochain et la communauté que se manifeste la vraie substance de la Parole. Elle ne peut être autrement saisie que dans son accomplissement dans la société. Chez Želivský se dresse nettement au premier plan comme trait caractéristique de la révolution culturelle hussite, l'accent posé sur l'enchaînement de la pensée théologique avec la vie communautaire. C'est la conviction que la vérité du christianisme doit faire ses preuves dans les rapports humains et que, tout en ne provenant pas d'eux, elle n'est à reconnaître qu'au milieu d'un engagement communautaire. Un prédicateur populaire tel que le fut Jean de Želiv, ne travaille pas systématiquement cette question, mais il présente quelques passages qui indiquent cette solution en termes vigoureux. Chaque fois qu'il parle de la vie communautaire, Želivský pense d'abord à ses foules de la Ville Neuve. Leur communauté est cimentée par la Parole rendue visible, le sacrement du corps et du sang. Souvent le prédicateur s'adresse à ses auditeurs comme à ceux «qui eurent aujourd'hui leur part à la Table du Seigneur», et il les assure que le Christ dans sa gloire se fait voir aux fidèles quand ils sont réunis pour le repas sacramentel. Le caractère de cette appréciation de la Parole et des sacrements, nous fait comprendre le rôle imposant assigné à la prédication et aux prédicateurs de la vérité évangélique. Nous comprenons aussi qu'à Želivský ne suffise pas la simple prédication, qu'il veuille la voir matérialisée dans les sacrements et les oeuvres. Pour que la réalisation des vérités bibliques puise se manifester, il réclame, et tout son parti avec lui, la liberté d'annoncer la Parole.

Pour Želivský, Hus est l'homme qui a salué et incarné de façon probante la résurrection de la Parole de Dieu en Bohême. Želivský est transporté par la grandeur morale du Maître Jean et par l'audace avec laquelle il se dressa devant le concile de Constance pour rendre témoignage à la vérité. Que Hus ait eu le courage d'aller à la mort, c'est pour Želivský la preuve de son sérieux, c'est même le signe de son élection. D'une façon générale, Želivský attribue une haute valeur aux souffrances des justes. En cela aussi se montre sa solidarité avec la population pauvre, réduite à la misére. La profondeur de l'Écriture s'ouvre avec beaucoup plus d'empressement aux persécutés et tourmentés qu'aux possesseurs du pouvoir. Celui qui souffre pour la Parole de Dieu porte sur lui l'empreinte du Christ, celui qui persécute et exploite, de n'importe quelle manière, se range dans le camp des antichrists. L'état actuel de la chrétienté est le temps des persécutions, l'époque où sont au pouvoir les ennemis de la vérité. Želivský dit souvent qu'au chrétien fidèle il ne reste qu'à souffrir, non pas, il est vrait, pour inculquer à ses auditeurs une morbi-

dité faite de passivité et de résignation douloureuse, mais pour affirmer leur conscience d'une même destinée, marquée du signe de l'élection, et dans laquelle il faut se ressaisir pour agir en commun. La vérité et le droit sont du côté de ceux qui, par des exemples les engageant, sont des témoins suivant les traces du Christ, de Paul, Jean, Hus et Jérôme de Prague. La vérité du Seigneur ne peut se faire valoir sans souffrance et sans combat. La souffrance et la lutte accompagnent la résurrection de la Parole en Bohême. Souffrance et lutte sont le partage de celui qui se réclame du calice. Le cachot et la disgrâce frappent ceux qui s'efforcent à faire déposséder le clergé. Cette notion de la douleur se libère en même temps chez Želivský du préjugé médiéval qui voyait dans la souffrance un mérite et par conséquent quelque chose qui doit être nourri et encouragé. L'union de la souffrance et de la lutte, créée par Želivský, mena au contraire à justifier la légitimité de la révolution. Plus d'un mot, il est vrai, trahit que Želivský aboutit à la conviction de la nécessité de la violence non sans de grandes luttes et de douloureuses crises intérieures.

Dans cette décision, la conception de l'histoire comme elle s'est saisie de lui par l'entremise des catégories bibliques, lui est d'un grand secours. Avec tout le hussitisme, Želivský est convaincu de vivre à la fin des temps. Des promesses de Dieu, les unes se rapportent au présent, les autres à l'avenir. Le renouveau de l'Église et des rapports sociaux fait partie du plan de Dieu. La forme et l'ordre de ce monde prendront un nouvel aspect, *status mundi renovabitur*. Želivský peut à peine attendre le moment de voir le Fils de l'homme arriver, avec ses exigences royales, d'abord en Bohême, puis de là dans l'Église tout entière. En Bohême, parce que la résurrection de la Parole eut lieu par le mérite de Jean Hus. Sous peu commencera enfin la distinction entre les vrais et les faux chrétiens, distinction que souhaitait déjà si ardemment Matthieu de Janov, l'une des sources directes de la pensée de Želivský. Il faut défendre les assemblées populaires à Prague, ainsi que les réunions campagnardes sur les montagnes, car la prédication et le repas sacramentel qui y ont lieu, sont des signes prophétiques en vue du changement qui approche. Nous comprenons que dans cette disposition d'âme pleine de tension et d'attente, l'impatience se soit finalement transformée en action.

■

Un premier volume de l'édition critique des notes latines de sermons de Želivský, tenus en 1419, a été publié par Amedeo Molnár en 1953 *(Iohannis Siloensis Collectarum quae ad nos pervenerunt tomus I*, Prague, Académie des sciences). En 1951 paraissaient du même auteur, en traduction tchéque, des extraits de ces sermons *(Výzva Jana Želivského*, éditions Kalich á Prague), introduits par une étude dont le présent article offre le résumé — En 1925, Božena Auštěcká écrivit une précieuse monographie sur l'activité politique de notre prédicateur *(Želivský jako politik)*. Du point de vue de l'historiographie marxiste Želivský est interprété par František Graus dans son livre «Les Pauvres des villes à l'époque préhussite» *(Chudina městská v době předhusitské*, Prague 1949). Le lecteur français peut consulter avec utilité les pages consacrées à Želivský par Ernest Denis dans son beau livre *Huss et la guerre des Hussites* (Paris, E. Leroux, nouvelle édition de 1930). — La chronologie des sermons de Želivský, établie par Molnár, diffère de celle qui été présupposée jusqu'ici. F. M. Bartoš, de la Faculté Comenius lui-aussi, essaie dans un remarquable article de la Revue chrétienne *(Křesťanská revue)* 1956 à prouver que Želivský serait venu à Prague dès 1416. Les allusions faites ci-dessus à l'opinion de Joseph Pekař se réfèrent à son ouvrage sur Jean Žižka et son temps *(Žižka a jeho doba* I—IV, Prague 1927ss); Zdeněk Nejedlý est cité d'après sa monumentale Histoire du chant hussite *(Dějiny husitského zpěvu*, Prague 1913).

V. T. MIŠKOVSKÁ

Langue philosophique et religion au XVII^e siècle

Essai d'orientation historique pour précéder l'étude de la Panglottie comménienne

La *Consultation générale sur l'amendement des affaires humaines (De rerum humanarum emendatione consultatio catholica)* qui contient la dernière synthèse «pansophique» de Jan Amos Komenský *(Ioannes Amos Comenius)* et se range, dans la perspective de ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée philosophique et religieuse, parmi les ouvrages les plus remarquables du XVII^e siècle, se trouve finalement, vingt-cinq ans après sa découverte, sur le point d'être rendue accessible au lecteur. Cette vaste composition littéraire, dans sa plus grande partie inédite et rédigée, au cours de l'année 1958, par les membres de l'Institut de pédagogie J. A. Komenský de l'Académie Tchécoslovaque des sciences, comprend, comme le cinquième des livres qui la composent, la *Panglottia,* qui est le projet d'une langue philosophique universelle.

La place de la Panglottie dans le tout du système pansophique ne serait guère compréhensible, si l'on ne tenait pas compte du rôle que le XVII^e siècle accordait à la langue en général et à la langue philosophique en particulier. La renaissance, déjà, avait transformé l'ancienne conception de la langue en transformant celle de l'homme. Les philosophes s'étaient toujours posé, depuis l'antiquité, la question de la place de l'homme dans le monde. Cependant, les penseurs de la renaissance y ajoutaient un autre problème en se demandant ce que l'homme pouvait encore y devenir. De même le don de la parole, qui avait toujours été regardé comme le principal signe qui distingue l'homme du reste des créatures, commençait à donner naissance à un problème nouveau, voire celui de la possibilité de perfectionner les langues pour en faire un instrument riche en possibilités jusqu'alors ignorées. La Réforme, de sa part, en cultivant les langues nationales à côté du latin, faisait surgir des questions analogues. Les langues nationales n'étant pas partout appropriées à l'usage des théologiens et des savants, le travail qu'on entreprenait pour les rendre telles prouvait à lui seul la possibilité d'une transformation profonde et relativement rapide. Mais pendant que les langues modernes s'accomodaient ainsi aux besoins nouveaux, le latin, lui aussi, subissait des changements dus à la nécessité d'exprimer des idées étrangères à l'antiquité et au moyen-âge.[1])

Quant à l'époque de Komenský, elle ajoutait aux problèmes qu'elle avait hérités de la renaissance ceux qu'évoquait le contact devenu plus fréquent entre les Européens et les habitants des régions nouvellement découvertes d'outre-mer et de celles de l'Extrême Orient.[2]) Les idiomes des peuples jusqu'alors inconnus n'entraient point dans le système de pensée qui supposait que tous les langages étaient dérivés de la langue paradisiaque et devaient porter de leur commune origine des traces qu'on n'avait qu'à découvrir. La théorie de la «langue mère», qui était l'hébreux, ne cessait pourtant pas de porter le double sceau de la tradition théologique et linguistique. Le fait que Komenský persévérait, comme

la plupart de ses contemporains, dans l'idée que la langue du paradis avait été la mère de toutes les langues, ne doit guère nous surprendre. On sait que l'hébreux était, de toutes les langues qui lui étaient connues, celle dont la grammaire avait été cultivée depuis les temps les plus reculés et que notre penseur l'admirait surtout pour ses racines courtes qu'il avait l'intention d'imiter en construisant une langue artificielle. Il voulait de même s'inspirer de l'hébreux en faisant dériver la plus grande partie du trésor de la langue des racines verbales, plus appropriées à ses yeux à ce rôle que les noms. Le grec et le latin avaient pour Komenský, comme pour les autres penseurs de l'époque, le privilège des langues sacrées ou au moins savantes. Il est vrai qu'on ne voyait en elles, au XVII^e siècle, que deux filles de la langue paradisiaque, mais elles n'en jouaient pas moins, pour une partie des langues européennes, leur rôle de la seule base pratique des étymologies. Cette simplification, aussi naïve qu'elle puisse paraître, est très compréhensible à une époque qui manquait de matériaux décisifs pour l'étude comparée des langues. D'ailleurs, la théorie de l'importance exceptionnelle de la langue du peuple d'Israël et de celles qu'avait consacrées l'usage de l'Église n'était pas sans renfermer un noyau de vérité. Elle faisait ressortir en même temps les grandes valeurs religieuses, morales et littéraires qui avaient pénétré, par l'intermédiaire de l'hébreux et des langues de l'antiquité européenne, dans la plus grande partie du monde connu d'alors. Il s'en dégageait une sorte de philosophie de la civilisation européenne fondée sur un héritage commun d'idées et de valeurs.

Ces croyances reçues, bien qu'ébranlées au centre même du monde chrétien par le contact nouvellement lié avec les systèmes exotiques entièrement incompatibles, exerçaient une grande influence sur les projets d'une langue universelle. L'idée de la langue paradisiaque était souvent renforcée et rendue pour ainsi dire philosophique par l'hypothèse des mots primitifs qu'on supposait refléter la nature même des choses. Ce problème, dont la source est à chercher dans le Cratyle de Platon, occupait encore la pensée de plus d'un philosophe, malgré que l'idée opposée commençât à se faire jour chez ceux qui soutenaient que les mots, généralement, ne sont dus qu'à la pure convention. Parmi les correspondants de Komenský, il y en a un dont l'histoire personnelle nous permet de suivre le procès vers une théorie du langage en tant que système de signes: c'est le théologien et mathématicien Marin Mersenne. Dans ses *Questiones ad Genesim*, Mersenne s'abstient encore d'attaquer ouvertement la théorie d'un langage que l'homme aurait reçu tout fait comme un reflet des choses elles-mêmes. Néanmoins, la continuation manuscrite de cet ouvrage fait voir qu'il nie, et très énergiquement, la possibilité d'une «langue naturelle» et n'attribue au langage que la fonction d'un instrument créé par la convention. Ainsi, on voit Mersenne se placer sur la ligne de la tradition occamiste, familière d'ailleurs à lui comme aux Frères mineurs en général, et dont les partisans devaient se faire de plus en plus nombreux au cours du XVII^e siècle.

C'est encore sur la même ligne que viennent se placer les jansénistes qui subissent, sans doute, l'influence de la théorie de Descartes dont nous aurons l'occasion de reparler. Les philosophes de Port Royal tâchent d'appuyer l'étude des langues, jusqu'alors dépourvue de clarté méthodique, sur la métaphysique d'un côté et sur la logique de l'autre. Ces efforts, aussi profanes qu'ils puissent nous sembler, ne sont pas sans analogie avec certaines idées de Komenský dont ils se rapprochent par l'exigence d'un système de signes inséparable du grand tout du monde tel qu'il le présente (ou présentera au moment de sa complétion) la philosophie.

Cependant, d'autres penseurs, au lieu de s'approcher des problèmes cardinaux de la linguistique du côté philosophique, se décidaient pour un abord différent et non moins fertile en conséquences. Le problème de la langue paradisiaque comme langue mère invitait les théoriciens à consacrer leur attention à la parenté réciproque des langues modernes. À mesure que s'approfondissait la conscience historique en général, les auteurs suivaient avec un intérêt toujours croissant les changements des langues à travers l'histoire. Le plus souvent, on jugeait que le nombre des langues augmente sans cesse. Le récit biblique de la dispersion babylonienne imposée à l'humanité comme peine en était probablement la première raison, tandis que la seconde serait peut-être à chercher dans le nombre croissant des langues vivantes qui, depuis la renaissance et la Réforme, sortaient pour ainsi dire successivement des ténèbres pour atteindre en peu de temps le degré d'une riche utilisation littéraire qui attirait les regards sur elles. Les auteurs étaient rares qui faisaient attention, comme Komenský, aux rapports des missionnaires qui avaient observé, chez les indigènes des deux Amériques, une énorme multitude de langues qui pouvait très bien suggérer au lecteur l'idée que, parfois, les progrès de la civilisation contribuent au contraire à effacer les différences entre les dialectes.

Quant à la linguistique comparative proprement dite, elle avait ses présurseurs dans les auteurs des lexiques polyglottes qui s'étaient multipliés dès la première moitié du XVI^e^ siècle; on trouve parmi eux l'ouvrage de notre compatriote Zikmund Hrubý z Jelení (*Sigismundus Gelenius*), publié en 1537, que Komenský connaissait très bien et où il puisait de même que dans celui de Conrad Gesner. Au XVII^e^ siècle, de nouvelles tendances commencent à se manifester dans les ouvrages des linguistes. Il en est ainsi, par exemple, dans le livre que l'Oxfordien Thomas Heyne fit paraître en 1648 sous le titre de *De linguarum harmonia*; on sait que Komenský étudia cet ouvrage. Non moins répandus étaient les traités d'étymologie destinés à poursuivre les recherches sur la parenté des mots; ils ouvraient des perspectives nouvelles à l'histoire de la civilisation. L'étymologie d'alors, quoiqu'elle présente peu de résultats durables, nous permet cependant de suivre d'assez près l'intérêt croissant pour l'unité historique de la famille européenne et, en particulier, des grands groupes qui la composent.

On peut signaler, en somme, dans le domaine des travaux qui précédaient la philologie comparée, un très fréquent manque de méthode qui, de temps en temps, rendait possibles des constructions qui n'avaient, même aux yeux des contemporains, que la valeur des curiosités. Ainsi, dans le cercle le plus étroit des amis de Komenský, Johann Jakob Redinger, ministre de l'église réformée suisse, pédagogue adroit, mais linguiste trop sujet à sa propre phantaisie, essaya, en 1656, de renverser la théorie de la langue mère et de faire dériver la plus grande partie des langues qui lui étaient connues, l'hébreux y compris, de l'allemand. Sa théorie, aussi erronée qu'elle soit, prouve cependant combien l'interprétation de la langue dépendait d'une sorte de philosophie de l'histoire. Le sol de la tradition biblique une fois abandonné, le linguiste risquait de se trouver, à une époque où la chronologie basée sur l'Écriture était la seule chronologie connue, dans le vide. Or, en prolongeant la vie de la vieille idée de la langue paradisiaque, Komenský et la plupart des savants ses amis, tout en se faisant partisans d'une cause perdue, persistaient néanmoins dans la seule conception capable alors d'assurer une certaine perspective historique approximative.

La revue des tentatives d'une pénétration philosophique des problèmes du langage serait incomplète si l'on ne faisait point mention de la tendance à aborder les questions des langues du côté «psychologique». Réserve faite de ce terme pour

une époque où la psychologie ne s'était pas encore constituée, on peut signaler comme représentant de ce point de vue Johannes Marcus Marci de Kronland, penseur catholique tchèque, qui, dans son ouvrage *Philosophia vetus restituta*, imprimé en 1662, décrivit et s'efforca d'expliquer certains cas exceptionnels, p. ex. le parler des personnes à mémoire prodigieuse et des obsédés.

En nous tournant finalement vers les essais de langue artificielle proprement dite, il faut commencer par constater qu'ils n'étaient point tous de nature philosophique. Plusieurs d'entre eux ne dépassaient guère le cadre de simples jeux semblables à ceux qu'avait autrefois introduits Trithemius et qu'on ne cessait de renouveler. On peut envisager comme leurs pareils plusieurs essais de pasigraphie et de cryptographie, entreprises qui comptaient avec un système de signes formé *ad hoc*, sans songer à une construction définitive et embrassant le total, sans avoir pour but un tout complet, organisé et capable d'être retenu. Les esprits les plus pénétrants, une fois saisis d'intérêt, loin de se contenter pour toujours de ces jeux enfantins, poussaient leurs efforts bien plus loin, tel p. ex. Caramuel de Lobkovitz, écrivain de talent qui aimait à se souvenir de l'origine tchèque de ses ancêtres et qui s'inspirait pour ce qu'il appelait «*ars notaria*» même de l'écriture des Chinois que l'Europe venait de découvrir. Toutefois le but de ces tentatives, aussi intelligentes qu'elles fussent çà et là, était complètement opposé à celui de Komenský. L'intention de notre penseur était d'établir, par une compréhension mutuelle plus facile, des liens d'amitié parmi les hommes, effort contraire à toute recherche de mystification ou de stéganographie au service de messages secrets. Cependant, parmi les amis de Komenský, l'étude de ces systèmes «mystérieux» n'était pas rare: Joachim Hübner, p. ex., s'informait des progrès de la crytographie qu'avait essayé d'introduire le prince Auguste de Lunebourg sous le pseudonyme de Gustavus Selenus.

Le but que nous poursuivons demande que nous laissions de côté non seulement les philosophies du langage qui ne s'occupent point de langue philosophique, mais aussi tous les essais de systèmes de signes qui manquent d'idée directrice philosophique. Il ne restera ainsi à examiner qu'un nombre assez restreint de phénomènes.

Ceux que notre perspective rapproche, à cause de leur participation au problème de la langue philosophique, de Komenský, ont très souvent encore un autre trait caractéristique de commun: ils se trouvent en relation directe ou indirecte au cercle de Samuel Hartlib, ami personnel de Komenský. Les informations et les questions de côté et d'autre concernant la langue philosophique se font de plus en plus nombreuses dans la correspondance que les amis de Hartlib entretienent au cours des années soixante, époque où l'on croit devoir placer l'origine de la Panglottie.[3])

Néanmoins, il faut commercer par mentionner les précurseurs de la langue internationale dont les efforts étaient connus à Komenský. C'est, après Luis Vives, auteur du fameux ouvrage *De tradendis disciplinis*, surtout Francis Bacon dont l'influence surpasse de beaucoup celle du premier. Dans le Ier livre d'aphorismes (§§ 56—61) du *Novum Organum*, il poursuit d'une critique sévère le manque de logique, défaut qui fait des langues un grand obstacle de la connaissance exacte, tandis que le Ier livre du *De dignitate* parle du rôle éminent des langues dans la marche de la pensée scientifique et reconnaît en elles un «*vehiculum scientiae*». Ces deux éléments, la critique des termes obscurs et l'idée d'un langage qui soit en état de faciliter les progrès du savoir humain, se retrouvent plus tard, réunis, dans l'oeuvre de Komenský.

En abordant le cercle de ceux qui étaient en contact direct avec Komenský, l faut signaler en premier lieu Alsted qui, probablement, attira l'attention du eune philosophe tchèque sur la soi-disante *architectura artis Lullianae*. Cependant, cet art, qui se trouvait encore le plus souvent au service des tendances nystiques, dut céder sa place dans l'esprit de Komenský, malgré l'admiration u'il avait pour Raimundus Lullus, à un idéal qui, dès les années quarante, eparut plusieurs fois dans ses écrits et finit par donner naissance à la Panlottie, celui d'une langue philosophique, miroir et moyen d'expression d'une ue philosophique du monde en tant que totalité.

Cette importante idée avait été, dès 1629, un des objets de la correspondance u'entretenaient Descartes et Mersenne, deux penseurs qui devaient jouer un ôle des plus intéressants dans l'évolution des idées coméniennes pendant les nnées à venir. On ignore si jamais Komenský apprit les détails des vues que es deux philosophes avaient échangées à l'époque où il n'était pas encore de eurs correspondants. La langue philosophique que rêvait Descartes serait facile apprendre; elle aurait pour sa source le système de toutes les connaissances apables d'entrer dans l'esprit de l'homme et elle serait dominée par un ordre ussi fixe et exact que celui qui règne dans les mathématiques. Il est clair que a *conditio sine qua non* d'une telle langue serait l'élaboration complète d'un ystème philosophique d'où procèderait la formation de la langue. En lisant, lans une lettre de Descartes, que «l'invention de cette langue dépend de la vraie hilosophie», il est impossible de ne pas songer à un système pansophique achevé ue suppose la théorie de Komenský. Il ne s'agit point là d'un trait qui ne soit ue le propre des deux penseurs que nous venons de nommer; la même idée tait répandue à peu près partout où l'on s'occupait de la formation d'une langue hilosophique, et ne commença à s'eclipser qu'à l'époque de Leibniz. Celui-ci oin de croire à la stabilité d'un système du savoir humain achevé pour toujours, ubstitua à la vieille conception de la langue philosophique celle d'un système le signes assez souple pour suivre le cheminement des idées et même capable l'en devenir le moteur.

Tandis que les efforts des penseurs français étaient dominés par l'idéal de 'exactitude mathématique d'où venaient les exigences d'une langue philosophique claire, régulière et facile à apprendre dans la mesure du possible, les Allemands persistaient, pour la plupart, dans leurs essais d'une langue à caractère nystérieux. C'est aussi d'un «*magical language*» de cette sorte qu'avait l'intention de s'informer John Dury, le fervent exécuteur des idées de Hartlib, lorsqu'il squissait, en 1631, le programme d'un voyage qu'il allait entreprendre, dans un ut irénique, à travers l'Allemagne.[4]) Dury songeait sans doute à gagner des enseignements qu'attendaient avec impatience ses amis en Angleterre, surtout Hartlib lui-même. C'est aussi à Hartlib qu'exposa ses idées au sujet d'une langue hilosophique Bisterfeld; il est à noter que celui-ci, connu d'ailleurs comme un les correspondants assidus de Komenský, signale sous ce rapport surtout les uteurs qui eurent une influence considérable sur Komenský. Son point de départ st Platon aux yeux de qui la nomenclature des choses passe, à l'avis de Bisterfeld son interprète, pour la première marque d'un esprit philosophique. Le nom e Raimundus Lullus et celui de Bacon reviennent, eux-aussi, chez Bisterfeld.[5])

Au cours des années quarante, le centre des tentatives de langue philosophique se transporte de plus en plus en Angleterre. John Wilkins, qui fut plus tard n de ceux qui prirent l'initiative dans la préparation de la *Royal Society*, publia n 1641 un ouvrage intitulé *Mercury, or the secret Messenger*. Ce livre, contemporain de la *Via lucis* de Komenský, conçoit le nouveau moyen de communica-

tion dans son essentiel encore comme une sorte d'écriture secrète et, par conséquent, affaire d'un commerce personnel fort restreint. Cette tendance, tout opposée à Komenský qu'elle soit, marque pourtant le point de départ d'un auteur de qui on eut plus tard un des projets les mieux médités de langue universelle claire, et, à ce qu'il croyait en s'y méprenant, facile à étudier, projet très voisin de celui de Komenský, et, ce qui est plus étonnant encore, un peu semblable à l'ouvrage de notre penseur tchèque dans son exécution.

On n'est guère surpris de constater que le problème d'un nouveau système de communication se présentait à beaucoup d'auteurs d'abord comme une simple question d'écriture pratique, quelquefois sous la forme d'un ensemble de signes capable d'être interprété par chaque peuple dans sa propre langue sans supposer l'étude réciproque des langues de ceux qui s'en serviraient en appartenant à des nations différentes. Il est aisé d'y reconnaître l'influence croissante de l'étude des systèmes de signes de l'Asie Orientale, idéogrammes à leur origine. Il n'est pas inutile de noter, parmi les premiers savants qui acquirent une certaine connaissance du chinois, Jacobus Golius, arabisant de Leyde, qui avait fait, en 1642, la connaissance personnelle de Komenský. Golius profita, en 1654, du séjour que faisait en Hollande le jésuite Martino Martini qui avait longtemps vécu parmi les Chinois, pour apprendre de lui plusieurs détails sur leur langue et sur leur écriture. C'est peut-être de Golius, plutôt que d'Athanasius Kircher, que Komenský tenait une certaine connaissance de l'écriture des Orientaux qui se manifeste dans la dernière période de son activité littéraire.[6])

Les efforts modernes dans le domaine de la linguistique attiraient non seulement l'attention de ceux qui ouvraient la voie d'une large entente internationale en formant les sociétés de savants, mais aussi des littérateurs de moindre essor qui se contentaient d'organiser la vie littéraire des villes qu'ils habitaient. Ainsi Georg Philipp Harsdörffer, un des partisans de la réforme scolaire de Komenský et admirateur de son *Orbis pictus*, se trouvait au centre de l'activité littéraire des Nurembergois; dans les anthologies qu'il publiait, il réunissait un mélange de curiosités savantes de toute sorte et, en 1651, il n'oublia pas de mentionner les travaux de Mersenne, Descartes et Marcus Marci. (Il semble qu'il se trouvait parmi ses collaborateurs des protestants allemands expulsés de la Bohême, comme Komenský, après la Montagne Blanche.)

Cependant, les années cinquante, elles aussi, nous invitent à nous tourner de nouveau vers l'Angleterre. En 1653, Thomas Urquhart de Cromartie y publia son important ouvrage *Logopandecteision or Introduction to the Universal Language*. Son projet était purement théorique, chaque esquisse de lexique ou de grammaire en étant absente. Mais une idée dont la portée devait se manifester, plus tard, dans l'oeuvre de Komenský et celle de Wilkins s'y trouvait déjà développée avec beaucoup de conséquence: c'était le plan de faire correspondre chaque lettre à un élément de sens bien défini de manière à rendre les traits caractéristiques de la chose désignée par le son même du terme. Cette idée n'était pas tout à fait nouvelle, car on pourrait chercher un des modèles qui l'auraient pu inspirer dans les figures syllogistiques fixées par la tradition; néanmoins, c'est dans l'ouvrage d'Urquhart que la volonté de faire pénétrer de ce principe le système entier du langage se manifeste pour la première fois.

La période où l'activité créatrice de langue philosophique universelle atteint à son plus haut point trouve Komenský à Amsterdam. C'est de 1661 que date le livre de Joachim Beccher intitulé *Character pro notitia linguarum universali* qui contient l'essai d'une écriture applicable à toutes les langues. La même année vit paraître un ouvrage bien plus important encore, *l'Ars signorum, vulgo Cha-*

acter universalis et lingua philosophica, dont l'auteur était George Dalgarno, un Anglais dont les efforts étaient fort semblables à ceux des amis de Hartlib. Il adopta l'idée des sons porteurs de sens et alla jusqu'à construire, s'appuyant sur l'échelle des espèces et des genres, des termes dont les sons donnaient, à ce qu'il s'imaginait, en même temps l'explication des choses ainsi signifiées.[7]) Souvent, les auteurs de ces systèmes créaient des ensembles qui n'étaient faciles qu'en apparence, car il était presque impossible de les retenir.

Il paraît que, vers le milieu des années soixante, les contemporains de Komenský n'ignoraient plus que l'intérêt que celui-ci avait pour l'étude des langues dépassait de beaucoup le terrain de la didactique. En 1663, un médecin flamand nommé Franciscus Mercurius Helmontius, auteur du soi-disant «alphabet naturel» fondé sur le modèle de l'hébreux, s'enquérait des efforts de Komenský, car il songeait à amplifier la *Ianua linguarum* en y ajoutant 2000 termes nouveaux. Probablement, son dessein n'était pas de perfectionner cet ouvrage de Komenský comme manuel scolaire, mais plutôt d'en faire une encyclopédie des connaissances humaines aisée à comprendre et capable d'être mise à la disposition de ceux qui tâcheraient de construire un nouveau système de signes.[8]) Peut-être faudrait-il admettre que les connaissances qu'on avait des plans de Komenský étaient dues, en partie au moins, à l'influence de sa lettre, depuis devenue célèbre, du 10 décembre 1661, adressée à l'imprimeur Montanus.[9]) Avant la conclusion de la lettre, Komenský parle d'un lexique pansophique et de l'affinité qui existe entre le système philosophique de la pansophie et son expression par le langage.

La tentative la plus remarquable du XVII[e] siècle de former une langue philosophique est le grand ouvrage de John Wilkins qui s'appelle *An Essay towards a Real Character and Philosophical Language*. Il fut probablement écrit à l'instigation de Seth Ward, évêque de Salisbury. Mais, publié en 1668 seulement, l'ouvrage de Wilkins nous transporterait à une époque qui n'est plus celle des précurseurs de la Panglottie.

Ce bref exposé, qui ne se propose que de rendre en grandes lignes les divers courants de pensée qui contribuent à faire comprendre la naissance et la composition de la Panglottie, sortirait des limites de son plan s'il voulait encore tracer une parallèle entre la Panglottie et le célèbre livre de Wilkins qui lui est postérieur. Un trait, peut-être, est à noter malgré tout: *Le Real Character and Philosophical Language* est là, élaboré jusqu'aux moindres détails, monumental, mais isolé. La Panglottie, elle, inachevée, et qui n'a jamais vu la presse, est au service d'un projet qui dépasse celui d'un nouveau système de communication. Elle fait partie de la Consultation, de ce système de philosophie universelle qui ne voulait être rien de moins que le plan d'une réforme chrétienne du monde.

[1]) Cf. Heinrich Geissler, Comenius und die Sprache, Heidelberg 1958, qui constate les changements survenus dans l'usage du latin (p. 18). Les informations de son important livre complètent, sous plusieurs rapports, les nôtres. C'est aussi pour cela que l'ouvrage de M. Geissler fait objet d'un compte-rendu du prochain numéro du C.V. Il fait pour Komenský ce qu'ont fait pour les autres protagonistes de la langue philosophique L. Couturat et L. Leau dans leur livre Histoire de la langue universelle (Paris 1903).

[2]) Dans la première période des relations avec l'Asie Orientale, l'intérêt linguistique se faisait valoir surtout dans le cas de la Chine, moins dans le cas des dialectes tartares. Quant aux Siamois par exemple, dont les délégués visitèrent la Hollande en 1608, on se contenta au contraire de décrire leur extérieur et leur conduite et de constater l'étrangeté de la langue. Cependant, peu à peu, comme l'étude de l'Orient

attirait surtout les mathématiciens, on se mit à comparer les divers systèmes astr
nomiques de l'Asie et les curieuses manières de mesurer le temps chez les différen
peuples. De là, on passa à l'étude de leurs langues pour la transcription desquell
on se servait quelquefois de l'écriture arabe, tandis que les systèmes de signes
l'Extrême Orient constituaient à eux seuls un problème spécial.

[3]) Tout ce qu'on a pu récemment ajouter à l'interprétation de la Panglottie
à la reconstruction de sa genèse probable contribue à confirmer l'hypothèse du Pr
fesseur J. Hendrich d'après laquelle cet ouvrage date de 1665 ou 1666.

[4]) J. Kvačala, Die pädagogische Reform des Comenius, I, 1903, p. 16.

[5]) Detto, pp. 112—117.

[6]) Le jésuite Athanasius Kircher tâcha aussi d'introduire, dans son écrit de 166
intitulé *Polygraphia nova et universalis,* une écriture nouvelle fondée sur le princip
de la combinatoire. Une autre de ses entreprises consistait à reconstruire sans ordr
et sans méthode les hiéroglyphes égyptiens. On sait que Komenský n'était pas san
une certaine connaissance de ses ouvrages, mais il n'est pas possible de dire combie
il en avait lu et lesquels. Il s'agissait peut-être d'un des traités de Kircher sur le
phénomènes de la nature seulement. (Cf. J. Kvačala, Korrespondence J. A. Komen
ského I, 2, 1898, CCLXVII, p. 318.)

[7]) Le son *N*, par exemple, indiquait un être vivant, *E* signifiait un animal, *K* u
quadrupède; le tout *nek*, ensuite, pouvait recevoir des suffixes différents pour désigne
les différentes sortes de quadrupèdes: *neka* — éléphant, *neki* — âne, etc., etc.

[8]) J. Kvačala, Korrespondence J. A. Komenského II, 1902, XCV, p. 140.

[9]) A. Patera, Korrespondence J. A. Komenského, 1892, CCX, p. 245.

STANISLAV SEGERT

Der Messias nach neueren Auffassungen

Die Auswahl der hier behandelten Bücher ist mehr durch ihre Zugänglichkeit als durch die Absicht bestimmt; dennoch dürfen die hier dargestellten Werke als charakteristisch für die verschiedenen Richtungen der Forschung gelten. Sowohl das Buch von Josef Klausner über die messianische Idee in Israel als auch das Buch vom Kommenden von Sigmund Mowinckel bringen reife Früchte langjähriger Arbeit ihrer Verfasser, sie gehören bereits zum Bestand der klassischen Bücher der alttestamentlichen Wissenschaft. Während in diesen beiden grossen Werken die messianische Idee von ihrem Anfang an bis an die neutestamentliche Zeit und noch weiter verfolgt wird, behandelt das anregende Buch von Aubray J. Johnson — von unserem Standpunkte gesehen — nur die Voraussetzungen des Messianismus im sakralen Königtum des Alten Israels. Die neuen Materialien aus den Funden vom Qumran werden von A. S. van der Woude für die Behandlung des Messianismus herangezogen.

Der bedeutende Sammelband »Myth, Ritual and Kingship«, der besonders in seinem letzten Aufsatz zum Problem des Messias Stellung nimmt,konnte nicht mehr behandelt werden, doch seine Besprechung wurde noch in dieses Heft eingereiht (vgl. S. 364).

Der am 27. Oktober 1958 im Alter von 84 Jahren verstorbene Jerusalemer Professor Joseph Klausner ist in erster Reihe durch seine Bücher »Jesus von Nazareth« und »Von Jesus zu Paulus« bekannt, die das heutige jüdische Bild des Christentums entscheidend mitbestimmt haben. Sein Buch über die messianische Idee in Israel darf als eine Art Prolegomena zu diesen Werken gelten. Während die genannten Bücher über Christentum schon lange Jahre in verschiedenen europäischen Sprachen zugänglich sind, blieb das Werk über die messianische Idee zunächst — ebenfalls wie andere an Umfang noch grössere Werke Klausners über die Geschichte des Judentums im Zeitalter des Zweiten Tempels und über die neuere jüdische Literatur — nur in ursprünglicher hebräischer Fassung zugänglich. Erst im J. 1955 erschien bei Macmillan in New York die von Professor W. F. Stinespring besorgte englische Übersetzung der dritten hebräischen Auflage unter dem Titel »The Messianic Idea in Israel, From Its Beginning to the Completion of the Mishnah« (XV+543 S.; Preis $ 7.50).

Das Buch hatte eine komplizierte Geschichte. Der erste Teil, der die messianische Idee im Zeitalter der Propheten behandelt, entstand in den Jahren 1903—1908, der zweite Teil, in dem die messianische Idee in den apokryphen und pseudepigraphischen Schriften verfolgt wird, wurde im J. 1921 geschrieben und veröffentlicht, während der dritte Teil über die messianische Idee im Zeitalter der Tannaiten bereits im J. 1902 als Doktor-Dissertation der Universität Heidelberg vorgelegt, aber erst später ins Hebräische übersetzt wurde. Der Appendix vom J. 1938, in dem die Unterschiede zwischen dem jüdischen und dem christlichen Messias zusammengefasst werden, wurde erst der dritten hebräischen Auflage von 1949 beigegeben. Der Verfasser hat zwar auch gelegentliche Hinweise auf neuere Literatur beigefügt, doch ist der Beitrag seines Buches in seiner Konzeption zu suchen, die die messianische Idee der Erlösung mit der der sozialen Gleichheit und Gerechtigkeit verbindet (vgl. S. IX).

Der erste Teil über die messianische Idee im Zeitalter der Propheten (S. 1—243) beginnt mit einer Einleitung (S. 2—6), in der Klausner die Arbeit seiner Vorgänger charakterisiert. Er unterscheidet zwischen der messianischen Hoffnung und dem bestimmten Glauben an den Messias; die erstere hofft am Ende dieser Zeit auf politische Freiheit, moralische Vollkommenheit und irdischen Segen für das Volk Israel und folglich für das ganze Menschengeschlecht, während der Messias als ein mächtiger Erlöser durch seine Kraft und seinen Geist vollkommene politische und geistliche Erlösung dem Volke Israel und gleichzeitig die Segnung und moralische Vollkommenheit dem ganzen Menschengeschlecht bringen wird. Diese Definitionen zeigen den von Klausner betonten Zusammenhang einerseits der politischen und nationalen, andererseits der ethischen und universalistischen Seite des Messianismus. Die poli-

tische und geistliche Erlösung war nicht immer an die Person des Messias gebunden, doch dieser verbindet die beiden Aspekte (S. 7—12).

Klausner sucht die Ansätze der messianischen Idee in den Vorstellungen über das goldene Zeitalter. Er kann die messianischen Züge bereits an Mose sehen, während die Propheten die universalen und geistlich-ethischen Elemente entwickelt hatten. Der jüdische Messianismus ist nicht vollendet, er impliziert daher die Idee des Fortschrittes (S. 13—25).

Im Pentateuch und bei den Vorderen Propheten (S. 26—35) können nur Anspielungen auf die messianische Idee gefunden werden, während bei Amos und Hosea schon ihre Keime sich formierten (S. 36—51), die dann bei Jesaja in der Vision des Weltfriedens gipfelten (S. 52—71). Während Jeremia (S. 88—107) seine Hoffnungen auf alle Völker ausdehnte musste sich Ezechiel (S. 108—134) in der schweren Zeit des Exils auf die nationale Hoffnung konzentrieren. Der Gottesknecht in Deuterojesaja (S. 143—184) ist der Prophet, der für das ganze Israel leidet, und ebenso trägt Israel die Leiden und Schuld der ganzen Welt; das ganze Volk wird zum Messias der Menschheit. Die kleineren prophetischen Schriften und die Psalmen behandelt Klausner an den durch die chronologische Reihenfolge gegeben Stellen. Zuletzt kommt das Buch Daniel (S. 222—236), in dem die Idee der individuellen Vergeltung auftritt.

In der Zusammenfassung des ersten Teiles (S. 237—243) gibt Klausner die Reihefolge der mit messianischer Hoffnung verbundenen Begebenheiten in ihrer inneren Verkettung: Sünde, Strafe — der Tag des Herrn, die messianischen Drangsale, Busse, Erlösung, dann aber wird Israel zu politischer Macht und zu materiellem Wohlstand kommen, die durch geistliche Gaben, Gotteserkenntnis, Gerechtigkeit, neue Gesinnung und Beständigkeit des Volkes und der Tora bestimmt werden; diese Hoffnung enthält die Idee der menschlichen Vollkommenheit und daher auch die des Fortschritts. In einigen Büchern der hebräischen Bibel kommt kein menschlicher Messias vor, in anderen der »kollektive Messias«, d. h. das Königtum des Hauses David, nur bei Hosea, Protojesaja, Micha, Jeremia und Deuterozacharia der ideale menschliche Messias. Nach Deuterojesaja aber und Daniel ist Messias das ganze Volk Israel.

Im zweiten Teil behandelt Klausner die messianische Idee in den Apokryphen und in den Pseudepigraphen (S. 245—386). Er sieht in ihnen das Verbindungsglied zwischen der Heiligen Schrift einerseits und der Mišna und den alten Midrašim andererseits, dem folglich auch von jüdischer Seite Aufmerksamkeit gewidmet werden soll (S. 246—247).

Auf die Apokryphen entfällt der kleinere Teil (S. 248—271), da in ihnen der persönliche Messias nicht erwähnt wird und die messianische Idee in ihnen nur selten vorkommt. Weit ergiebiger sind in dieser Hinsicht die Pseudepigraphen (S. 272—383). Klausner bewertet sie als Übergang zu der talmudischen Haggada einerseits und zum Urchristentum andererseits. Ihre reiche Phantasie führte die Massen von dem rituellen Gesetz zu revolutionären Bewegungen; sie sind reich an Schilderungen der messianischen Zeit im behaglichen Detail (S. 272—276).

Am ergiebigsten sind das äthiopische Henochbuch (S. 277—301) und der syrische Baruch (S. 330—348) mit ihren entwickelten Schemata der einzelnen Epochen des messianischen Zeitalters. Darin ist ihnen das IV. Ezrabuch ähnlich (S. 349—365), in dem Klausner das tiefste Buch des pseudepigraphischen Schrifttums sieht, während die abweichende Art der sibyllinischen Orakel (S. 370—381) durch ihre besondere Form und Gattung gegeben ist.

Klausner summiert die in den Apokryphen und Pseudepigraphen enthaltenen messianischen Vorstellungen (S. 384—386), die einerseits aus bestimmten historischen Begebenheiten, andererseits aus der Heiligen Schrift ihren Ursprung nahmen. Sie sind in eine Kette eingereiht, die von den Zeichen des Messias, über die messianischen Geburtswehen, Elias Ankunft und Rückkehr der Exilierten geht, aber erst nach dem Kriege mit Gog und Magog kommen die Tage des Messias; nach ihnen folgt die Erneuerung der Welt, das Weltgericht, die Auferstehung vom Tode, die zukünftige Welt. Klausner würdigt besonders die Idee des Völkerbundes und des dauerhaften Friedens.

Der dritte Teil behandelt die messianische Idee im Zeitalter der Tannaiten (S. 387—517), in dem die messianische Idee noch immer ihren politischen Aspekt behielt, wobei aber der spirituelle an Bedeutung gewann (S. 388—390). Während bis hierher Klausner das Material nach den einzelnen Quellenschriften behandelte, gibt er hier eine nach sachlichen Punkten orientierte Darstellung. Die betreffende Zeit reicht bis zum Abschluss der Mišna und noch darüber bis zum Auslöschen ihrer Tradenten, der Tannaiten, um 220 n. Chr. Nur diese Zeit ist für die weitere Überlieferung autoritativ. Aus der Zeit vor der Zerstörung des Zweiten Tempels sind

keine messianischen Aussprüche überliefert. Das tannaitische Zeitalter ist durch Bar Kochbas Aufstand und Niederlage in zwei Perioden geteilt, die meisten messianischen Äusserungen stammen von den Schülern des Rabbi Akiba (S. 391–407). Professor Klausner befasst sich mit dem messianischen Zeitalter, während er die allgemeinen eschatologischen Vorstellungen, die aber erst im Spätmittelalter von den ersteren unterschieden wurden, nur gelegentlich anführt (S. 408—419).

Die Versuche, den Beginn und die Dauer des messianischen Zeitalters zu bestimmen, gehen sehr auseinander (S. 420—426). Als Voraussetzung der Ankunft des Messias ist die Busse betont; die schwere Zeit nach dem Zusammenbruch des Aufstandes Bar Kochbas führte zur Askese, auch in Betreff auf die Kindererzeugung (S. 427–439). Die Geburtswehen des Messias drücken nach Klausners Meinung die allgemeine Wahrheit aus, dass in höchster Not die Erlösung am nächsten ist, das besondere Merkmal dieser schweren Zeit vor der Ankunft des Messias ist die Vernachlässigung der Tora (S. 440–450). Als Vorgänger des Messias soll der Prophet Elia wiederkommen, der dem »rechtmässigen Priester» gleichgesetzt wird (S. 451—457).

Nach einigen Zeugnissen in der Baraita ist der Name des Messias präexistent, doch — wie Klausner betont — nicht die Person selbst. Jedenfalls wird der Messias als Mensch vorgestellt, das messianische Zeitalter als solches war für die Tannaiten wichtiger als die Person des Messias (S. 458—469). Die zerstreuten Juden werden während der messianischen Zeit gesammelt, aber die das Gesetz nicht ganz beobachtenden Proselyten werden nicht zugelassen (S. 470—482).

Sehr schwierig ist das Problem des zweiten Messias, der zum Unterschiede vom Sohne Davids als Sohn Josephs bezeichnet wurde (S. 483—501). Die verschiedenen Meinungen der Gelehrten wurden von Klausner kritisch dargestellt, er selbst sieht in der Vorstellung von zwei Messias das Ergebnis der Spaltung der zwei Aspekten des Messias, nämlich des Erlösers einerseits und des Kriegers andrerseits. Die Vorstellung vom Tode des Messias ben Joseph im Kriege gegen Gog und Magog dürfte die Lage nach dem Tode Bar Kochbas widerspiegeln, doch soll dieser nicht dem Messias gleichgesetzt werden. Methodisch sehr wichtig ist der vom Klausner betonte Grundsatz, dass eine neue Idee ihre Belege und Unterstützung in der Heiligen Schrift findet, dass aber die Schriftstelle selbst keine neue Idee ins Leben rufen kann.

Das messianische Reich ist diesseitig orientiert, es ist durch materiellen Wohlstand und besondere Zeichen charakterisiert (S. 502—517), es ist ein Reich von dieser Welt.

Der Vergleich zwischen dem jüdischen und dem christlichen Messias (S. 519–531) geht einerseits auf das biblisch-talmudische Judentum, andererseits auf das den drei christlichen Konfessionen gemeinsame Gut zurück. Der jüdische Messias ist ganz menschlich, physisch und geistlich ein idealer Mensch. Sein Reich ist von dieser Welt, er erlöst von den diesseitigen Übeln. Das Christentum ist auf dem Glauben begründet, dass der Messias bereits gekommen ist. Die spezifischen christlichen Lehren werden von Klausner als eine durch die Tatsachen der erniedrigenden Hinrichtung Jesu, des politischen Niederganges der Juden in dieser und der nachfolgenden Zeit und die Furcht vor den Römern gegebene Verkettung dargestellt: der Messias erlöst nur vom geistlichen Übel, sein Reich ist nicht von dieser Welt, doch durch seinen stellvertretenden Tod erlöst er von der Erbsünde. Seine besondere Stellung zu Gott wurde sukzessiv in den Begriffen Gottessohn, Logos, Gott ausgedrückt.

Der christliche Messias wird von Klausner für die weitere Entwicklung des jüdischen Messias gehalten. Während aber die Erlösung im Judentum auch ohne Messias denkbar ist, ist die Existenz des Christentums auf dem Messias begründet. Im Judentum ist die Einheit Gottes nicht tangiert. Der jüdische Messias erlöst sein Volk und die Menschheit nicht durch sein Blut — auch der gefallene Messias ben Joseph nicht —, im Judentum soll sich der Mensch von der Sünde nicht nur durch den Glauben allein, sondern durch Busse und gute Werke erlösen, und dann wird ihn Gott vom Tode und vom Satan erlösen. Da nach der jüdischen Konzeption der Messias als gerechter Mensch die ethische Vollkommenheit für die Welt bringt, so liegt der Fortschritt der Menschheit an der Menschheit selbst. Daraus folgert Klausner, dass die Juden an der Spitze der Menschheit den Weg des personellen und sozialen Fortschritts beschreiten sollen, als nötige Voraussetzung dazu sieht Klausner den eigenen jüdischen Staat.

Man könnte zu manchen Einzelheiten der Darstellung Klausners Ergänzungen aus der neuen Literatur oder aus den neu erschlossenen Quellen hinzufügen, besonders die Handschriftenfunde in der Wüste Juda können einige seiner Behauptungen belegen oder präzisieren. Doch, wie der Verfasser bei jeder Gelegenheit selbst betont, das Ziel seines Buches ist, nicht nur eine wissenschaftliche Darstellung, sondern eine Belehrung seinem Volke aus seiner Geschichte für seine Zukunft zu geben. Gerade

in diesem ausgesprochen jüdisch-nationalen Standpunkt liegt der besondere Beitrag dieses Werkes, von ihm aus können einige bei den christlichen Forschern verwurzelten Meinungen von einer anderen Richtung her beleuchtet oder auch korrigiert werden.

Ganz anderer Art ist das nicht weniger monumentale Buch von Sigmund Mowinckel, in dem er die Ergebnisse seiner langjährigen Erforschung der mit israelitischem und jüdischem Messianismus verbundenen Probleme zusammenfasst. Er fusst dabei zum grossen Teil auf den in seinen früheren Veröffentlichungen gegebenen Feststellungen und Theorien, doch übt er auch an ihnen nicht minder tiefgreifende Kritik als an den Meinungen der anderen Forscher.

Die norwegische Fassung die unter dem Titel »Han son kommer« 1951 in Kopenhagen erschien, geht auf die Vorlesungen an der theologischen Fakultät der Universität Oslo während der ersten Kriegsjahre zurück. Die englische Übersetzung von G. W. Anderson unter dem Titel »He That Cometh« erschien im J. 1956 gleichzeitig in Oxford bei Basil Blackwell und in Nashville (Tennessee) im Abingdon Press (XVI + 528 S.; 45 s.).

Mowinckel hat in seinem Buche den Messias nach allen seinen Aspekten und Beziehungen untersucht. Er setzt sich mit der Literatur (vgl. Bibliographie, S. 473—498) eingehend auseinander, einige umfangreichere Diskussionen sind dem Appendix (S. 451—468) zugewiesen. Drei Indices (S. 499—528) machen das reiche Material bequem zugänglich.

Während Klausner die messianische Idee in Israel nach den einzelnen Büchern untersuchte, gibt Mowinckel eine synthetische Darstellung; im ersten Teil (S. 1—257) befasst er sich mit dem zukünftigen König in der alten jüdischen Eschatologie, während der zweite Teil (S. 259—450) dem Messias im späteren Judentum gewidmet ist.

Der Termin »Messias« bezeichnet im Alten Testament den König, während im Spätjudentum und auch im Christentum der Messias eine eschatologische Gestalt ist (S. 3—9). Eine Analyse der durch die Überlieferung als messianisch gedeuteten Texte des Alten Testamente ergibt, dass — vielleicht mit zwei Ausnahmen im Jesaja-Buche — alle messianische Äusserungen aus der Zeit nach dem Exil stammen (S. 10—20).

Das die Messias-Vorstellung vom Ideal des Königtums (S. 21—95) abgeleitet ist, hat Mowinckel bereits 1922 behauptet, seither wurde die »königliche Ideologie« auf Grund des altorientalischen Materials weiter aufgebaut, besonders durch die Londoner und Uppsalaer Gelehrten. Mowinckel gibt eine Übersicht der Vorstellungen über Königtum im alten Ägypten, Mesopotamien, Chettiterreich und Ugarit, ebenso wie Frankfort unterscheidet er zwischen der ägyptischen Konzeption des Könige als Inkarnation des Gottes und der mesopotamischen, nach der der Herrscher nur ein Repräsentant der Gottheit ist. Diese altorientalische Königsideologie geht nicht auf den Mythus vom »Urmensch« zurück, sondern auf die Funktion des mit »Mana« ausgestatteten Häuptlings (S. 23—56). Das israelitische Ideal des Königs verbindet die von den Kanaanäern übernommenen Züge mit den Traditionen der israelitischen Frühzeit. Durch die Salbung vor Jahwe bekommt der König übermenschliche Weisheit, er steht Jahwe näher als der gewöhnliche Mensch. Die israelitische Königsauffassung weist grössere Affinität zur babylonischen als zur ägyptischen auf. Der König war der Repräsentant des Volkes vor Gott, er war für die Israeliten eine sichtbare Garantie der Gegenwart Gottes in seinem Volke (S. 56—95).

Da aber nicht alle idealen Züge des Königs sich realisiert hatten, blieb für die zukünftige Hoffnung (S. 96—124) genug Raum übrig, sie konzentrierte sich in der Erwartung der Geburt des wunderbaren Kindes (Jesaja 7 und 9) und der Erhöhung Serubbabels. Die altorientalische »Ideologie« des Königtums war auch die Quelle des israelitischen Messianismus, während dieser sich auf eine gemeinsame altorientalische Eschatologie nicht stützen konnte, da diese nur bei den Persern nachweisbar ist.

So spricht Mowinckel hier lieber von der altjüdischen Zukunftshoffnung (S. 125—154) als von der Eschatologie, die einen Einschnitt im Geschichtsverlauf und universalistische Breite in der Durchführung voraussetzt. So kann man bei den alttestamentlichen Propheten nicht von einer Eschatologie sprechen, sondern von einer Hoffnung auf die Wiederherstellung Israels. Diese wurde durch das am Neujahr begangene Thronbesteigungsfest mit dem Kult verbunden. Durch die Vorstellung des Tages Jahwes entwickelte sie sich später gegen den zeitgeschichtlichen Hintergrund des zerstörten Königtums und Volkes zur Eschatologie. Das Ideal des Königs sollte in der eschatologischen Zukunft im Messias realisiert werden. Er wurde als ein menschlicher Nachkomme Davids und Fortsetzer seiner Dynastie vorgestellt. Durch ihn wird Gott seine Regierung über Israel ausüben, und zu diesem Amte rüstete er ihn

mit seinem Geiste aus. An diesem Bilde des Messias sind zwar mythische Elemente mitbeteiligt, was aber nicht berechtigt, ihn mit dem mythischen und zugleich eschatologischen »Urmensch« zu verbinden (S. 155—186).

Besondere Aufmerksamkeit widmet Mowinckel dem Gottesknecht (S. 187—257) und analysiert eingehend die unter den Prophetien Deuterojesajas erhaltenen vier Gottesknechtlieder. Der Gottesknecht selbst ist aber nicht Messias, wie besonders von der Uppsala-Schule mit Heranziehung der altorientalischen »Königsideologie« behauptet wird, sondern er ist hier als Prophet geschildert, er kann als der Gipfel des alttestamentlichen Prophetismus gelten. In ihm ist die Antwort auf die in nachexilischer Zeit sich immer verstärkende Sehnsucht nach der Sündenvergebung gegeben. Die Züge der Schilderung des Gottesknechts scheinen eine historische Person zu zeigen, die dann in Kreise der Schüler Deuterojesajas besungen wurde. Der Gottesknecht macht durch seine stellvertretenden Leiden eigentlich den Messias ganz überflüssig und wird selbst König.

Der zweite Teil beginnt mit einer Darstellung des Überganges von der Hoffnung auf die Wiederherstellung zu der Eschatologie, wie er sich im späteren Judentum (S. 261—279) vollzog; er wurde durch die von den Persern ausgehende dualistische Weltanschauung bedingt. Da aber die ältere Hoffnung auf den Sieg Jahwes über die Heiden und auf den materiellen Wohlstand Israels besonders im Volke neben den dualistischen apokalyptischen Tendenzen erhalten blieb, erhält die spätjüdische Eschatologie ein kompliziertes und unausgewogenes Aussehen (S. 261—269).

Da diese beiden eschatologischen Auffassungen in der Darstellung auseinanderzuhalten sind, müssen auch beide messianischen Auffassungen gesondert behandelt werden: Die alte Vorstellung vom Messias als einer politischen Gestalt konnte sich im Rahmen der auf die Wiederherstellung Israels orientierten Eschatologie halten. Die neue transzendentale, universalistische und individualistische apokalyptische Richtung bezeichnete ihre messianische Gestalt mit dem Termin »Menschensohn«. Obwohl keiner von diesen zwei Typen in den Quellen in ihrer reinen Form erscheint, hält es Mowinckel mit Recht für geeignet, diese beiden Typen des Messias — wenngleich nach einem ähnlichen Schema — getrennt darzustellen, zuerst den nationalen Messias (S. 280—345), dann den Menschensohn (S. 346—450).

Dem nationalistischen Messias bleiben die von der altorientalischen Idee des Königs stammenden übermenschlichen Züge, er ist dabei weiter meist als Nachkomme Davids dargestellt. Die Vorstellung über den Messias aus dem Stamme Levi hält Mowinckel für eine vorübergehende Ansicht der Hasmonäerzeit (S. 286—289), die Vorstellung vom Messias ben Joseph ist später und anscheinend an Galiläa gebunden (S. 289—291). Erst in der nachbiblischen Zeit kommt die Bezeichnung Messias für den erwarteten König vor, neben anderen Titeln. Seine Ankunft soll durch Zeichen und Vorgänger vorbereitet werden, bevor er an seinem Tag aus seiner Verborgenheit zum Vorschein kommt. Er ist mit Gerechtigkeit, Weisheit und Segen ausgerüstet, damit er seinem Volke den Sieg über die Heiden verschaffen und den paradiesischen Wohlstand geben könnte. Der Messias des Spätjudentums bleibt zwar Mensch, er ist aber infolge der Vorstellungen von zwei Äonen als ein ewiges Wesen betrachtet. Dass die Idee eines leidenden Messias dem Spätjudentum fremd war, ist am besten an der Interpretation von Jesaja 53 im Targum sichtbar, wo der Gottesknecht als triumphierender Messias auftritt. Die Herrschaft Jahwes über die Welt war wie im Alten Testament so auch im späteren Judentum so überlegen, dass neben ihr die Gestalt des Messias in einigen Richtungen stark in den Hintergrund trat. Mowinckel betont, dass der messianische Glaube der Juden immer in Zeiten der Unterdrückung einen neuen Aufschwung nahm.

Die Darstellung des Menschensohns (S. 346—450) ist auf die Erklärung des von Jesus zur Bezeichnung seines Auftrages verwendeten Ausdrucks orientiert. Mowinckel ist der Meinung, dass der entsprechende aramäische Termin zur gehobenen Sprache gehörte, und dass er daher als der Mensch — in voller Bedeutung des Wortes — zu verstehen und daher noch immer als »Menschensohn« zu übersetzen ist. Der Ausdruck Menschensohn kommt zwar im messianischen Sinn in Daniel 7 vor, doch er ist ins Neue Testament nicht von hierher, sondern von den dem Buche Daniel vorausgehenden apokalyptischen Überlieferungen gekommen, die in den pseudepigraphen Büchern Enochs, Ezras und Baruchs, in den Targumen, in der rabbinischen Literatur, und auch in der Johannesapokalypse nachweisbar sind. Hier wurde der Menschensohn als eine messianische Gestalt aufgefasst und mit dem entsprechenden Titel ausgestattet. Zum Unterschiede von dem irdischen Messias aus dem Geschlecht Davids ist der Menschensohn ein präexistentes himmlisches Wesen, in der Ausrüstung durch göttliche Gaben stehen aber diese beiden Auffassungen sich nahe. Der Menschensohn ist Herrscher über

Menschen und Engel, er kennt die verborgenen Mysterien. Er wird aus seiner Verborgenheit in kosmischer Glorie hervortreten, damit er sich zu Gericht setze. Seine Gesichtspunkte bei dem Gericht sind nicht durch partikularistische Beschränkung auf Israel bedingt, ja er wird auch die Engel richten. Sein Königtum ist zur Erhöhung der Ehre Gottes errichtet. Das stellvertretende Leiden und Sterben des Messias ist in der apokalyptischen Literatur nicht nachweisbar, die abweichenden Ansichten einiger Gelehrten vermissen Grundlage in den Texten.

Die Vorstellung vom Menschensohn war anscheinend meist bei den jüdischen Sekten verbreitet, auch bei denen, aus denen sich später die Mandäer entwickelten. Die Menschensohn-Idee lässt sich nicht aus dem Alten Testament ableiten, sondern sie geht auf den altorientalischen Mythus vom »Urmensch« zurück, der von Iran aus über die Chaldäer sowohl zu den Juden kam als auch den synkretistischen hellenistischen »Gott Anthropos« hervorrief. Der Menschensohn wurde aber im Spätjudentum nicht für den »Urmenschen« gehalten, dieser sollte in Adam inkarniert worden sein. Enoch kann mit dem Metatron, doch nicht mit dem Menschensohn gleichgesetzt werden (S. 415—444).

In der so überlieferten Auffassung drückte Jesus sein Selbstbewusstsein aus; er kam nicht als Messias, sondern als Menschensohn — so wird die paradoxe Verbindung der Majestät und der Erniedrigung ausgedrückt. Dazu setzte sich Jesus mit dem leidenden Gottesknecht gleich, und so steigerte er die Spannung des Paradoxes (S. 445—450).

Eine noch weit längere Inhaltsangabe könnte nicht einmal das Bedeutendste, was in diesem nicht nur seinem Umfang nach grossen Buch enthalten ist, wiedergeben. Manche alttestamentliche Stellen sind dort eingehend analysiert, das altorientalische Material kritisch dargestellt, die Tragfähigkeit der angewandten wissenschaftlichen Methoden geprüft, die Beziehungen nach allen Seiten verfolgt, alles mit kritischen Scharfsinn, mit Sinn für Realität und mit tiefem Verständnis für die religiösen Werte der behandelten Dokumente. Die charakteristischen Linien der Entwicklung sind klar herausgearbeitet, doch die Darstellung nicht schematisiert. Das alles zu erzielen war nur einem Meister möglich, der sein ganzes Leben lang sich mit diesem Problem befasste. Dieses Buch bildet nicht nur eine Zusammenfassung, sondern auch den Gipfel des theologischen Schaffens von Sigmund Mowinckel..

Dass die von Mowinckel ausgehenden Anregungen die Forschung nachhaltig befruchtet haben, bezeugt neben manchen anderen Werken auch das Buch von Aubrey R. Johnson »Sacral Kingship in Ancient Israel.« Der Verfasser gibt seiner Verbundenheit mit Mowinckel in der kultischen Auffassung mancher Psalmen gleich am Anfang der Vorrede seines Buches den Ausdruck; dass er sich in einigen seiner Schlüsse von Mowinckel unterscheidet, spricht noch mehr für die Intensität der Einwirkungen, die von ihm auf die anderen Alttestamentler ausgegangen sind.

Johnson hat sich mit der Funktion des Königs im Jerusalemer Kult von seinen wissenschaftlichen Anfängen an befasst, er hat in »The Labyrinth« (1935) einen Beitrag darüber veröffentlicht. Seither hat er einige Monographien über die damit verbundenen Themata geschrieben. Sein Buch über das Sekrale Königtum wurde im J. 1955 in Cardiff vom University of Wales Press veröffentlicht (VIII + 155 S; Preis 12 sh 6 d.).

Die Anlage des Buches gibt zu erkennen, dass der Text auf Vorlesungen zurückgeht. Professor Johnson hat sie in der Serie der Haskell Lectures in Oberlin im J. 1951 vorgetragen. Der auf sechs Kapitel ohne besondere Titel verteilte Text ist von zahlreichen Fussnoten begleitet (S. 1—134) und durch vier Indices ergänzt (S. 135—155).

Johnson beginnt seine Untersuchung mit Hinweis auf zwei merkwürdige alttestamentliche Zeugnisse der Hochschätzung des gesalbten Königs, die durch den Begriff »corporate personality« erklärt werden können: der König verkörpert die von Israels Gott ihm aufgetragene Gerechtigkeit. Diese seine Bedeutung zeigt Johnson am Psalm 72, weitere diesbezügliche Züge an den »letzten Worten Davids«, die Bedeutung des Bundes an Psalmen 132 und 89 (S. 1—27).

Von der Bindung des Kultes an Jerusalem ausgehend untersucht Johnson die kultische Bedeutung dieser Stadt in der vorisraelitischen Zeit, besonders in Bezug auf das in den Namen ihrer Könige enthaltene Element *sdq*, das als theoforisch gedeutet werden kann. Besonders der Name des in Genesis 14 auftretenden Königs Melchisedek ist, auch seines ersten Bestandteils wegen, bedeutend. Johnson hält Genesis 14 für eine Ätiologie des Jerusalemer Kultus (S. 27—46).

Das vom Anfang an bedeutendste Fest im Jerusalemer Tempel war das Laubhüttenfest, das im Herbst gefeiert wurde; sein Ritual diente auch zur Erlangung des Regens. Die Rolle Jahwes als König wurde bei diesem Fest ausschlaggebend. Johnson

zeigt diese Funktion an den Psalmen 29, 113, 115, 99, 24, 47, 68. Er verfolgt hier die aus dem kanaanäischen Kult — wie er in Ugarit bezeugt ist — übernommenen Züge und sucht die Funktion dieser Psalmen in den einzelnen Phasen des Festes, besonders bei der Festprozession, zu bestimmen (S. 47—77).

Der Sieg Jahwes über den Tod, der das in der Person des Messias konzentrierte Leben des Volkes bedroht, wird im Psalm 48 geschildert. Die Psalmen 149, 46, 97, 82 und 98 ergänzen das Bild des grossen Herbstfests; in dem Jahwe seinen Triumph über das Urmeer als König und Schöpfer der Welt bezeugt. Sein »re-kreatives« Werk ist als Kultdrama dargestellt, das den Sieg über den Tod versichert und zum Glauben an Jahwe und das von ihm verheissene Reich der Gerechtigkeit ermahnt (S. 77—93).

Die Funktion des irdischen Königs bei diesem Fest deutet der Psalm 84 an. Weiter zeigt Johnson nach den Psalmen 89, 39, 52 die rituelle Erniedrigung des Königs; er ist der demütige Messias, der leidende Gottesknecht. Der Psalm 101 schreibt dem König sein Verhalten vor, Psalm 18 schildert die am Gihon-Brunnen dargestellte Rettung des Messias von der tödlichen Unterwelt, Psalm 118 ebenfalls (S. 93—118).

Die dem Messias aus dem Hause Davids gegebene Verheissung der Adoption zum Sohn Jahwes wurde dann liturgisch in Psalm 2 dargestellt, auch Psalmen 110 und 21 gehören zu diesem Ritual. Johnson zeigt die Rolle des davidischen Messias in Ritual und Mythologie des Jerusalemer Kultus während der israelitischen Monarchie. Seine Herrschaft über die Könige der Erde entspricht der Herrschaft Jahwes über die Götzen (S. 118—126). Nach dieser Zusammenfassung gibt Johnson noch eine andere in mehr allgemeinen Terminen. Das Ritual des Herbstfestes ermöglicht, die Bedeutung des davidischen Bundes für Israel und durch die Juden für die ganze Welt zu erkennen, der auf diesem Wege von Jahwe die Gerechtigkeit und Rettung vor dem Rückfall in das Urchaos gegeben werden soll. Der darin sich auswirkende Nationalismus ist durch die Verantwortlichkeit gegenüber dem allmächtigen Gott gedämpft. Das Kultdrama führt zur Verwirklichung des sozialen Ideals, vergegenwärtigt das Leben des Gerechten aus dem Glauben (S. 127–131). Dieser Glaube wurde durch Erinnerung an Gottes mächtige Taten erneuert. Die Wiederholung des Festes zeigte immer die von Gott gegebene und erhaltene Ordnung der Natur und der Gesellschaft, und zeigte auch die kommende eschatologische Ordnung (S. 131—134).

Johnson geht in diesem Buche von der Exegese der Thronbesteigungs- und Königspsalmen aus, seine Bemerkungen und Verbesserungen zum Text verdienen Beachtung, da sie die philologische Akribie mit dem Sinn für den ganzen Fragenkomplex verbinden. Die eigentliche Darstellung ist durch Bindung an die Texte einigermassen zersplittert, doch die Zusammenfassungen geben die Meinung des Verfassers klar wieder. Das altorientalische Material ist besonders aus dem dem alten Israel nächsten Gebiet, dem Alten Kanaan, herangezogen. — Es sei nur bemerkt, dass die Datierung der phönikischen Inschrift des Königs Jehimilk von Byblos aus dem XII. Jhdt. v. Chr. — so S. 4, Anm. 1, S. 36 — etwa um zwei Jahrhunderte herabgesetzt werden sollte.

In der Auseinandersetzung mit anderen Forschern, in Weiterbildung und Präzisierung seiner früher veröffentlichten Theorien schreitet Johnson weiter zur Lösung oder wenigstens Klärung der für das richtige Verständnis des alttestamentlichen Messiasgedanken so wichtigen Voraussetzung im sakralen Königtum.

Die Forschung geht auf das Problem des Messianismus auch von seinen späteren Zeugnissen ein, besonders die neuen Funde der hebräischen und aramäischen Handschriften aus den letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderten geben nicht nur reiches neues Material, sondern ermöglichen auch, die bereits bekannten Schriften in seinem Lichte neu und zuverlässiger zu deuten. Sowohl in allgemeinen Werken als auch in speziellen Artikeln wurde dem Problem des Messianismus in den Qumranschriften gebührende Aufmerksamkeit gewidmet.

Trotzdem nur ein kleiner Teil der gefundenen Texte veröffentlicht wurde, genügen diese zu einer umfassenden Bearbeitung. Eine solche wurde von A. S. van der Woude in seiner Doktordissertation »Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân« unternommen, die als dritter Band der »Studia Semitica Neerlandica« im J. 1957 erschien (Assen, Van Gorcum: IV + 276 S. Preis nicht angegeben).

In einer kurzen Einleitung (S. 1—6) orientiert der Verfasser über die Texte und die bisherigen Bearbeitungen der messianischen Vorstellungen der Qumrangemeinde. Den Messias definiert er als eine eschatologische Erlösergestalt — er beschränkt den Termin nicht auf den eschatologischen König — die Eschatologie versteht er im Sinne Vriezens als Hoffnungen das Ende betreffend, die den Rahmen der Geschichte nicht überschreiten; so nähert er sich dem Begriff des messianischen Zeitalters im Sinne Klausners.

Das Schwergewicht des Buches liegt in der Behandlung der messianischen Texte von Qumran (S. 7—189). Die messianischen oder von einigen Forschern für solche gehaltenen Stellen sind in deutscher Übersetzung gegeben, die von reichen philologischen Anmerkungen begleitet ist. Jeder Text für sich wird auf den Gehalt der messianischen Vorstellungen hin sorgfältig untersucht, die einzelnen Ideen werden mit ähnlichen Äusserungen des jüdischen Schrifttums verglichen, die Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung geht sowohl in die Breite als auch in die Tiefe.

Die Damaskusschrift (S. 8—74) ist freilich nach den in der Geniza von Alt-Kairo gefundenen Texten behandelt, noch nicht nach den bisher nicht veröffentlichten Fragmenten aus den Qumranhöhlen. Wenngleich einige bisher als messianisch gedeuteten Aspekte für die Erfassung der messianischen Ideen der Qumrangemeinde nicht zu gebrauchen sind, gibt dennoch diese Schrift eine zuverlässige Grundlage für die Erkenntnis der messianischen Vorstellungen. Besonders ist die Tatsache der zwei eschatologischen Heilsgestalten, des Messias von Aaron und Israel zu betonen, während unter den Bezeichnungen »Lehrer der Gerechtigkeit« und »Torahforscher« auch historische Persönlichkeiten verstanden werden können.

Die »Sektenregel« (1 QS, S. 75—96) bezeugt, dass der Lehrer der Gerechtigkeit für den Vorläufer des Messias gehalten wurde, während der erste Annex (1 QSa, S. 96—106) den Vorrang des Hohenpriesters, aber auch des gewöhnlichen Priesters, vor dem Messias von Israel, der nur ein Laie ist, deutlich zum Ausdruck bringt; der zweite Annex (1 QSb, S. 106—116) bezeichnet den messianischen Herrscher nicht als König, sondern als Fürsten. In der Kriegsrolle (1 QM, S. 116—144) treten die messianischen Gestalten hinter die direkte Betätigung Gottes stark in den Hintergrund. Die besonderen von Dupont-Sommer und Brownlee als messianisch gedeuteten Stellen aus der Hymnenrolle (1 QH, S. 144—156) werden von van der Woude lediglich als eschatologisch angesehen, in dem Lehrer der Gerechtigkeit nach der Habakuk-Auslegung (1 QpHab, S. 156—165) sieht er den Priester-Propheten, der den beiden Messias die Wege bereitet. Die kleineren Fragmente aus der ersten Qumranhöhle (S. 165) bringen nichts Bedeutendes, während die von Allegro veröffentlichten aus der vierten Höhle (S. 169—185) lediglich die bisherigen Ergebnisse bestätigen. Van der Woude lehnt die aus der grossen Jesaja-Rolle (1QIs(a), S. 165—169) gezogenen Meinungen über die Vorstellung des leidenden Messias in der Qumrangemeinschaft ab.

Zusammenfassend (S. 185—189) gibt der Verfasser folgende Feststellungen: Die priesterliche Sekte von Qumran erwartete zwei eschatologische Gestalten, den hohenpriesterlichen Messias von Aaron und den ihm unterstellten königlichen Messias von Israel; von ihnen ist der erwartete Prophet zu unterscheiden, der vielleicht mit dem historischen »Lehrer der Gerechtigkeit« gleichzusetzen ist. Seine Gegner, der mit Alexander Jannai indentifizierte »gottlose Priester« und der »Lügenmann« bilden »die Doppelgestalt des Antichristen«. Der Termin »Messias« gilt also nicht nur für die königliche, sondern auch für die priesterliche und prophetische Heilsgestalt.

In ähnlicher Weise analysiert der Verfasser die messianischen Vorstellungen der Testamente der Zwölf Patriarchen (S. 190—216). Ohne auf das verwickelte Problem der Grundlage und der Bearbeitung näher einzutreten, findet er im Text genug Belege, um diese Schrift in Betreff der Vorstellungen von zwei Messias der Qumranliteratur beizuordnen.

Van der Woude untersucht auch die Ursprünge und die historische Bedingtheit der messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran (S. 217—249). Die Abspaltung der Essäer von der Jerusalemer Priesterschaft deutet er durch die zweifache Usurpation der Hasmonäer, die die Privilegien der Sadokiten auf das Hohepriestertum und das Anrecht der Nachkommen Davids auf die Königswürde verletzten. Da die Qumransekte aus priesterlichen Kreisen hervorging, ordnete sie den hohenpriesterlichen Messias dem königlichen über. Diese Zweiheit wurde durch die von Ezechiel und Zacharia geforderte Teilung der priesterlichen und königlichen Gewalt bedingt.

Jedenfalls waren die messianischen Vorstellungen des Judentums mannigfaltig, jede der bedeutenden Gruppen hatte ihre besondere Ausprägung. Da die mehr politisch-nationalistisch orientierte Erwartung eines königlichen Messias nach der Meinung des Verfassers am meisten durch das Alte Testament gestützt wurde, hat sie sich endlich durchgesetzt; die anderen Auffassungen wurden mit ihnen kombiniert.

Das Buch ist mit einem Stellen- und Sachregister (S. 250—270) versehen, doch bei dem Fehlen einer besonderen Bibliographie wäre auch ein Autorenregister erwünscht. Die sorgfältige Darstellung wird nur durch winzige Druck- bzw. Sprachfehler gestört (es ist zu lesen: S. 49: Septuaginta; S. 93: viermal: S. 121 u. 188: Doppelgestalt; S. 192: Hebraismen, Aramaismen; S. 231: Ptolemäus).

Der Beitrag dieses Buches zur Interpretation der einzelnen Textstellen in den Qumranschriften verdient an einem anderen Ort eingehend bewertet zu werden. Viele zutreffende Beobachtungen als auch die zusammenfassende Darstellung der Sekte bilden einen nicht zu übersehenden Beitrag zur Qumranologie. Für die Erforschung des israelitischen und jüdischen Messianismus ist dieses Buch recht bedeutend. Durch philologische und historische Einzelarbeit kommt van der Woude zu Ergebnissen, die einen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit haben.

Jedes der hier behandelten Bücher prägt eine gewisse wissenschaftliche Tradition aus. Klausner steht in der Reihe der jüdischen Forscher, die in der Geschichte ihres Volkes Richtlinien für seine Zukunft suchen, und daher das Irdisch-nationale keineswegs vernachlässigen. Mowinckels Darstellung wächst aus dem skandinavischen Interesse für die Sagen, sie ist auch durch den in der lutherischen Kirche erlebten Kultus mitbestimmt. Hier und auch im Buche Johnsons dürfen auch Einwirkungen der königlichen Institution ihrer Länder gesucht werden, die dem König auch eine besondere Stellung in der Kirche einräumen (vgl. ArOr 26, 1958, S. 313 f.). Während Johnson nach der englischen Tradition der Ethnologie Aufmerksamkeit widmet, befasst sich Mowinckel mit der eigentümlichen skandinavischen Gesamtauffassung der Religion und des Kultus, zu deren Ausprägung durch Engnell und Widengren, — die viele seiner Anregungen entwickelt hatten — er oft kritische Stellung nimmt. Das Buch van der Woudes steht in der Tradition der niederländischen Forschung, die aus der Interpretation der Quellen Gesamtergebnisse zu erzielen sucht, ohne an sie mit einer vorher gefassten Theorie heranzutreten.

Bei dieser Verschiedenheit der Voraussetzungen und der Methoden haben die erzielten Übereinstimmungen in ihren Ergebnissen einen um so grösseren Wert. Wenn auch die Vertreter der anderen Richtungen noch berücksichtigt werden könnten, werden vielleicht Verschiedenheiten noch in anderen Punkten hervortreten, an den Grundsätzen aber würde sich kaum viel ändern.

Die messianische Erwartung in Israel und im späteren Judentum gründet sich auf den Glauben an Jahwe, Gott Israels, als Herrn der Natur und der Geschichte. Die verwandten altorientalischen Vorstellungen vermögen zwar die Herkunft einiger Motive zu erhalten, nicht aber ihre Einreihung und Funktion im israelitisch-jüdischen Messianismus. Die messianischen Ideen sind durch die Zeitgeschichte bedingt, besonders durch die schweren Prüfungen, denen die israelitisch-jüdische Gemeinschaft in der Zeit der assyrischen und babylonischen Vorherrschaft und während der Herrschaft der Seleuciden und der Römer ausgesetzt wurde.

Während über diese Grundsätze im allgemeinen Übereinstimmung herrscht, werden über die Wege, auf denen auf diesen Grundlagen der Komplex der messianischen Erwartungen sich entwickelte, verschiedene Meinungen geäussert. Die Diskussion dreht sich um die Rolle des Kultus im allgemeinen, und um die dem König gebührende Funktion im besonderen. Die bahnbrechenden Forschungen Mowinckels über das Thronbesteigungsfest Jahwes werden von der grossen Anzahl der Forscher angenommen, teilweise in Einzelheiten korrigiert, teilweise auch weitergeführt. Doch bleiben immer die Gründe für diese fruchtbare und innerlich berechtigte Theorie nur hypothetisch; klare und eindeutige Beweise für dieses Fest in Altisrael bleiben noch aus. Die diesbezüglichen Stellen des Alten Testaments werden mit Heranziehung der in anderen altorientalischen Gebieten belegten Vorstellungen in eine »Schablone« (»pattern«) integriert, die der »Königsideologie« der anderen Völker entsprechen soll. Zur Bestätigung und Ergänzung werden von einigen Forschern auch die späteren jüdischen Quellen herangezogen.

Der Begriff des Kultdramas wurde in einer sehr anregenden Weise auch für das alt- und intertestamentliche Material angewandt, doch immer muss er nur als eine Herannäherung an die Realität von der Theorie aus betrachtet werden. Die entscheidenden Elemente sind aus Analogien gewonnen, währed die verschiedene Funktion der althebräischen Äquivalente zu einer anderen Synthese führen kann.

Während Mowinckel immer den historischen Hintergrund der alttestamentlichen Prophetien und Psalmen näher zu bestimmen sucht, lösen die Vertreter der Schulen von Uppsala und London die Texte von ihrer historischen Gebundenheit und reihen sie in den durch das Ritual und die aus ihm sich ergebende Mythologie gegebenen Zusammenhang ein.

Gegenüber der literarkritischen Methode, in deren Applikation und Entwicklung Mowinckel bedeutende und bleibende Resultate erzielt hatte, wird die überlieferungsgeschichtliche Analyse gestellt. Sie darf als eine willkommene Ergänzung der literarkritischen Betrachtung gelten (vgl. ArOr 24, 1956, S. 610—621), doch bei einer ausschliesslichen Orientierung auf die Form und die Funktion im Kult kann sie den

historischen Boden unter den Füssen verlieren. Sie arbeitet mit den oft fragmentari- und nicht eindeutigen Materialien aus dem Alten Orient, die mit Heranziehung der in der Ethnologie üblichen Methoden gedeutet werden. Hier könnte vielleicht die Anwendung der Methoden und manchmal auch der Ergebnisse der so reich entwickelten Erforschung der christlichen Liturgie neue Gesichtspunkte bringen und zur Präzisierung und kritischeren Auswertung der Ergebnisse nach der Stufe ihrer Sicherheit helfen.

Eine entwickelte »Königsideologie« kann nur durch Zusammenfassung von den im Lichte der altorientalischen Parallelen gedeuteten alttestamentlichen Stellen rekonstruiert werden. Während aber dort das Königtum als eine uralte Institution ihren mythischen Ursprung behalten und enthalten konnte, erscheint das in vollem Licht der Geschichte auftretende israelitische Königtum als im gewissen Sinne »entmythologisiert«. Die prophetische Kritik an dieser Institution dürfte sowohl dieser mythologischen Bindung als auch dem zersetzendem Einfluss auf die alten Institutionen und die auf ihnen haftenden religiösen Werte gelten.

Jedenfalls ist — wenigstens nach den uns zugänglichen Quellen — die Bindung der messianischen Vorstellungen nur an das Jerusalemer Königtum der davidischen Dynastie wahrzunehmen, während das die alten israelitischen Traditionen eigentlich treuer fortsetzende charismatische Königtum Nordisraels in dieser Hinsicht unfruchtbar blieb. Es wurde ja nicht durch eine feste priesterliche Tradition unterstützt, die Angriffe der Propheten konnten nicht durch besondere religiöse Würde der einzelnen Träger des Königsamtes oder durch die der Dynastie gegebenen Verheissungen aufgefangen werden, sondern betrafen das Königtum sowohl in seiner aktuellen Ausprägung, als auch in seinem religiösen Grundsatz. Die Forschung macht immer mehr auf die an Jerusalem gebundenen königlichen und priesterlichen Traditionen aufmerksam, die als Erbe der vorisraelitischen Zeit von den Nachkommen Davids weiter gepflegt wurden. Hier ist die Stelle zu suchen, an der die altorientalische »Königsideologie« den Eingang nach Israel fand.

Die Feststellung des Masses, in dem die altorientalische königliche Ideologie samt ihrem Ausdruck im Ritual von Israel übernommen wurde, ist für die richtige Beurteilung der Idee des leidenden Gottesknechts von Bedeutung. Während von den Vertretern der konsequenten kultischen Interpretation ihr Ursprung in der rituellen Erniedrigung des Königs, die einen festen Bestandteil des einmaligen oder an den Neujahrsfesten wiederholten Krönungsrituals bildete, gesucht wird, leitet Mowinckel diese Idee immer von der historischen Erscheinung eines in der Zeit des Exils wirkenden unbekannten Propheten ab, der durch das Zeugnis des zweiten Teils des Jesaja-Buches erfassbar ist.

Obwohl der Ursprung dieser Idee des leidenden Messias nicht geklärt ist, darf es als sicher gelten, dass diese Idee im Judentum nicht angenommen wurde; weder der Messias Sohn Josephs noch der essäische Lehrer der Gerechtigkeit können zu diesem Messiastypus gerechnet werden. Er wurde erst von Jesus aufgenommen und realisiert.

Die messianischen Erwartungen der Juden in der neutestamentlichen Zeit erscheinen jetzt, nachdem die Texte von Qumran bekannt geworden waren, komplizierter, als früher angenommen wurde. Als vorherrschend galt in breiten Kreisen immer die Idee des Messias aus dem Geschlechte Davids, in dem die seinem Vorfahren gegebenen Verheissungen verwirklicht werden sollten. Der im Kampf fallende Messias aus dem Hause Ephraims oder Josephs war anscheinend nur eine ephemere Bildung der Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes. Der Messias aus Aaron ist zwar nur im Schrifttum der Essäer — d. h. in den Qumranrollen, in der Damaskusschrift und in den Testamenten der Zwölf Patriarchen — nachweisbar, dort nimmt er aber eine dem königlichen Messias aus dem Geschlechte David weit überlegene Rolle ein. Da er in diesen Texten ausdrücklich als Messias bezeichnet wird, so soll die moderne Terminologie in diesem Sinne modifiziert werden, obgleich die von Mowinckel erforderte Beschränkung dieser Bezeichnung auf den königlichen Messias gewiss sachlich begründet ist. Daneben erscheinen die anderen, messianischen Gestalten, der verheissene Prophet, der wiederkehrende Moses und Elias, auch jetzt in etwas unklaren Konturen; ihre Gleichsetzung mit historisch zwar nachweisbaren, aber nicht sicher greifbaren Persönlichkeiten – in erster Reihe ist es der essäische »Lehrer der Gerechtigkeit» — scheint das Bild eher zu komplizieren.

Die von Mowinckel klar durchgeführte Scheidung des »Menschensohnes« der apokalyptischen Literatur von dem nationalen Messias hilft die Kompliziertheit und Unausgeglichenheit diesbezüglicher Vorstellung im Judentum besser zu verstehen. Neben den altorientalischen mit dem Königtum verbundenen mythologischen Vor-

stellungen kommt hier auch der noch mehr mythische »Urmenschengedanke« iranischen Ursprungs in Betracht. Während die frühere neutestamentliche Kritik den Ausdruck »Menschensohn« aus den Worten Jesu gestrichen hatte, zeigt Mowinckel seine Anwendung und Erfüllung durch Jesus.

Jesus hat diese Bezeichnung mit dem Inhalt des stellvertretenden Leidens des Gottesknechts erfüllt, den er zuerst mit dem Messias verbunden hat. Aber auch die Aspekte des königlichen Messias aus dem Geschlechte Davids, des eschatologischen Hohenpriesters und des wiederkehrenden Propheten wurden auf Jesus durch ihn selbst oder durch seine Jünger angewandt; so erhält die Lehre vom munus triplex ihre tiefe biblische Begründung.

Die Ergebnisse der Zusammenarbeit der Forscher aus verschiedenen Völkern und Konfessionen am Problem des israelitischen und jüdischen Messianismus sind mit anerkennender Kritik untersucht und durch selbständige Forschung fortgesetzt. Auch hier kann die besondere wissenschafliche oder religiöse Tradition durch Auffindung neuer Gesichtspunkte und Heranziehung weiterer Analogien fruchtbar werden (vgl. auch die Besprechung des Sammelbandes »Myth, Ritual and Kingship«, S. 364—366).

Die von Professor Slavomil Daněk bereits im J. 1924 (Kalich 9, S. 142—162) veröffentlichte Unterscheidung des ägyptischen und babylonischen Typus des göttlichen Königtums wurde auch in seinem Vaterlande nicht viel beachtet, obwohl er die besonders von Henry Frankfort erarbeiteten Ergebnisse in Grundsätzen vorausgenommen hatte. Daněk hat diese zwei Typen noch weiter verfolgt: die »ägyptische« substantielle Göttlichkeit des Königs sollte im israelitischen Königtum, in der alexandrinischen exegetischen Schule und in dem römischen Katholizismus, während die in Babylon bezeugte Repräsentation des Gottes durch den König im Jerusalemer Königtum, in der Christologie der Schule von Antiochien und in der Reformation vertreten werden. Die Einreihung des nordisraelitischen und des judäischen Königtums ist nicht zutreffend, sie ist gerade gegensätzlich zu ändern; doch die weiteren Anregungen verdienen noch weiter verfolgt zu werden.

IV. Evangelien

(Erhaltung des Evangelientextes)

Der Text der vier Evangelien ist im ganzen vollständig erhalten. Wir finden keinen grösseren Abschnitt, wo der Text fehlen würde, aber auch keine grössere Erweiterung des Textes über den üblichen Wortlaut hinaus. Kleinere Lücken im Texte entstehen dadurch, dass a) manche Verse fehlen, b) manche Worte fehlen, c) manche Verse oder Worte ausradiert wurden.

a) Im Codex ist nie ein grösserer Abschnitt als ein Vers oder ein Teil eines Verses weggelassen worden. Die Weglassungen sind entstanden 1. einerseits auf Grund des Textes von dem unser Kodex abgeschrieben worden ist und in dem bereits einige Absätze fehlten; 2. anderseits sind die Weglassungen beim Abschreiben selbst entstanden, und dies entweder durch Irrtum oder aus dem Bestreben heraus, den Text zu verbessern.

1. In Lukas 7, 26 fehlt der erste Teil des Verses, also der Wortlaut, der sich in den westlichen Texten erhalten hat (namentlich in D). Ähnlich fehlt Lukas 17, 36. Da haben nur die westlichen Handschriften den ganzen Vers erhalten. Doch erlauben uns diese zwei Lücken nicht anzunehmen, dass unsere Handschrift nichts vom Wortlaut der westlichen Handschriftengruppe hätte. Weiter unten werden wir Beispiele anführen, wo sie sich gerade an den Wortlaut dieser Texte anlehnt. Es scheint jedoch, dass in der Handschrift, von der unser Kodex als Abschrift verfertigt worden ist, die oben angeführten Verse bereits fehlten.

2. Die meisten Weglassungen entstanden im Urtext unseres Kodex an Stellen, wo sich gleiche Wörtergruppen in kurzem Umfang wiederholen (homoioteleuton). Diese verursachten, dass der zwischen ihnen sich befindende Text wegfiel, denn der Abschreiber beachtete nicht, dass die Wörtergruppe, die er bereits einmal abgeschrieben hatte, sich im Texte weiter unten zum zweitenmal befindet. Er schrieb sie nur einmal ab. Einer solchen Lücke begegnen wir in Markus 15, 14, aber die meisten im Lukasevangelium (siehe Lukas 7, 20; 11, 26, wo ganze Verse fehlen und Lukas 17, 1, wo ein Teil des Verses fehlt). Teile der Verse fehlen auch Johannes 8, 14 und 13, 24. Ebenfalls durch Verschulden des Abschreibers.

Ursprünglich fehlte in der Vorlage der Handschrift noch mehr vom Text. Doch wurden einige Mängel bereits vom ursprünglichen Abschreiber beseitigt. Belege dafür sind die Hinzufügungen, denen wir besonders dort begegnen, wo beim Wenden der Seite etwas vom Text weggelassen worden ist. Eine ziemlich häufige Erscheinung ist daher die Einschaltung einer oder zweier Zeilen zur letzten Zeile des üblichen Umfanges einer Seite. Der Abschreiber wollte nie, dass die nachträgliche Einschaltung sehr auffallend und umfangreich sei, daher bemühte er sich oft eine Menge von Wörtern in den kleinen Raum hineinzudrängen. Er erreichte dies durch Zusammendrängen von Buchstaben, doch an einigen Stellen genügte nicht einmal dies und er

musste Abkürzungen anwenden. Z. B. auf Seite 71 ist ein Teil des Verses Mt 5, 31—32 in Abkürzungen hinzugefügt. Die ursprüngliche Weglassung wurde hier dadurch verursacht, dass Seite 71 mit dem Worte *gynaika autou* aus Mt 5, 31 geschlossen wurde, der Abschreiber aber die Seite 72 begann, als ob dies der Ausdruck aus Mt 5, 32 wäre, wo er auch zu finden ist (es handelt sich also um ein Homoioteleuton). Ähnlich auf Seite 121, wo es notwendig war, das ursprünglich weggelassene Mat. 16, 12 nachträglich einzuschalten. Auf Seite 152 ist Mt 23, 13 auf dem unteren Rand der Seite, doch nicht unmittelbar zum Text hinzugefügt. Nach dem dieser Einschaltung beigefügten Siegel, gehört dieser Text in die dritte Zeile von unten aus gezählt. Doch ist diese Einschaltung fehlerhaft. Sie verursacht nämlich eine Verschiebung der Verse Mt 23, 13 und 23, 14. Die nachträgliche Einschaltung von Mt 23, 13 ist späteren Datums und stammt nicht vom ersten Abschreiber. Überdies finden wir darin mehrere Textabweichungen. Der Korrektor benützte sichtlich eine andere Handschrift als Vorlage. — Eine Menge von Abkürzungen bei der nachträglichen Einschaltung des Textes auf den unteren Rand benützte der Autor der Handschrift auf Seite 531, wo der ganze Vers J 16, 17 in zwei Zeilen hinter die letzte ursprüngliche Zeile am Rande hinzugefügt ist. — Die bisher erwähnten Einschaltungen gehören in eine von der Entstehung des Kodex nicht zu sehr entfernten Zeit. Doch finden wir noch Nachträge aus zwei viel späteren Zeitabschnitten und zwar wieder am unteren Seitenrand. Einer von den Korrektoren schaltete z. B. in Kursivschrift und mit roter Schreibfarbe Bemerkungen über die Auferweckung des Lazarus auf Seite 438 ein. Diese Bemerkungen gehören teilweise zu den Modifizierungen, die den Gebrauch des Kodex bei Gottesdiensten ermöglichten. Sie sind aber späteren Datums als die Modifizierungen an den Seitenrändern. Von derselben Hand stammt die Anmerkung über die Ermittlung des Textes auf Seite 472 (ebenfalls in starker roter Kursivschrift). Die letzten Modifizierungen unterm Strich führte jedoch der Korrektor aus, der schwarze Schreibfarbe anwendete und auf Seite 518 am untern Rand einen Teil des Textes in Kursivschrift aufzeichnete.

b) Einige Ergänzungen der fehlenden Wörter wurden am Seitenrand aufgeschrieben. Zum Unterschied von den Ergänzungen am unteren Rande der Seiten handelt es sich nie um grössere Stücke, sondern nur um einzelne Wörter (z. B. Mk 4, 39, Mt 13, 39, Mk 6, 51). Verbesserungen einzelner Silben oder Buchstaben wurden an manchen Stellen bereits vom Autor des Kodex ausgeführt. Es handelt sich um die Ergänzung von Silben und Lauten über den laufenden Text oder um die Abschrift eines Teiles des Wortes, wobei wir gewöhnlich den ursprünglichen Wortlaut ersehen können. Schon im Verlauf der Abfassung des Kodex trat eine gewisse Änderung in der Art und Weise des Bildens einiger Wörter bei dem Autor der Handschrift ein. Am Anfang bemerken wir nämlich einige von ihm ausgeführte Verbesserungen bei Wörtern, wo die Möglichkeit bestand, die Laute iota und eta zu verwechseln, später kommen diese Modifizierungen nicht vor. Es wurden aber auch Veränderungen ausgeführt, deren Urheber spätere Korrektoren sind (z. B. Hinzufügung von Wörtern in Markus 14, 15, Mt 28, 1, J 11, 45, 13, 22 oder von Satzteilen in Mk 14,15).

Sehr interessant sind Verbesserungen, zu denen es im Texte an jenen Stellen kam, an welchen ursprünglich ein vom jetzigen abweichender Text einer Rasur unterzogen und auf die freigewordene Stelle ein neuer Text geschrieben oder der betreffende Abschnitt mit weisser Farbe bedeckt und darauf ein neuer Text gesetzt wurde. Solcher Absätze gibt es sehr viele. An einigen Stellen dringt teilweise der ursprüngliche Text durch, an andern wird er durch die weise Farbe vollständig bedeckt. Der ursprüngliche Text dringt auf Seite 165 durch (Mt 25, 29) — in diesem Fall versuchte irgendjemand in der Vergangenheit den unteren Text so lesbar zu machen, dass er die weisse Farbe gewaltsam wegwischte, doch gelang es ihm nicht. Man kann aber

klar sehen, dass unter der zweiten Schicht ein etwas kürzerer Text stand. Wo die weisse Farbe aufgetragen war, konnte man den untern Text nicht lesen. Doch musste der untere Text grösstenteils kürzer gewesen sein, denn der jetzigeWortlaut zeichnet sich durch viele Abkürzungen aus. (Ein ursprünglich kürzerer Text ist mit voller Sicherheit in den folgenden Fällen aufzuzeichnen: S. 109 Mt 13, 39—40; S. 117 Mt 15,28; S. 138 Mt 20, 22—23; S. 163 Mt 25, 10; S. 204 Mk 3, 9—10; S. 220 Mk 6, 23—24; S. 237 Mk 9, 26; S. 257 Mk 13, 9—10; S. 291 L 1, 71—72; S. 315 L 6, 3; S. 317 L 6, 18; S. 318 L 6, 29—31; S. 319 L 6, 35b—36; S. 338 L 8, 53—54; S. 347 L 9, 60; S. 356 L 11, 19; S. 362 L 11, 54; S. 369 L 12, 52a; S. 406 L 19, 44; S. 415 L 21, 18—19; S. 512, J 12, 10, 11). Es gibt auch einen Fall, wo der ursprüngliche Text länger sein musste, da der auf der weissen Farbe befindliche Wortlaut offenkundig in die Breite gezogen ist (S. 276 Mk 16, 10—11). Diese Verbesserungen wurden also vom dem Autor des Kodex selbst nicht mehr durchgeführt. — An andern Stellen stimmt der Umfang des jetzigen Textes mit dem ursprünglichen, wenn auch bestimmt abweichenden oder weggewischten Text überein (S. 91, Mt 10, 11—13; S. 155 Mt 23, 30; S. 413 L 21, 49; S. 504 J 10, 40). Die Textmodifizierungen wurden während einer sehr langen Zeit ausgeführt und der Text wurde auch ohne Verbesserungen ursprünglich gottesdienstlich angewendet.

Wir erwähnten bereits, dass bei den Verbesserungen oft Abkürzugen gebraucht werden mussten. Abkürzungen wurden bereits vom Autor des Kodex beim laufenden Schreiben, jedoch nicht immer verwendet. Ihre Anwendung überrascht oft geradezu, denn stellenweise sind sie in grosser Menge angehäuft und dies ohne einen besonderen sichtbaren Grund. Es konnte sich nicht bloss um eine Raumersparnis handeln. Es gibt eine Anzahl von Versen, die ganz in Abkürzungen dargeboten sind und die dergestalt bereits bei der Entstehung des Kodex geschrieben wurden. In der Nachbarschaft solchen abgekürzten Texten befindet sich normale Schrift,, ohne Abkürzungen, oft ohne eine einzige Abkürzung ganze Seiten lang. Dies überrascht am meisten. — Z. B. auf Seite 267 (Mk 14, 58). — Auf Seite 101 sind eine Menge Abkürzungen in Mt 12, 26, also im Vers vom Satan. Als ob der Autor dem Satan möglichst wenig Raum widmen wollte. — Ein ähnlicher Grund wird auch beim Bericht über Judas zu suchen sein, wenn auf Seite 177 der Text Mt 27, 4—6 in sehr abgekürzten Wörtern geschrieben steht (inmitten der Seite). Ein weiterer in Abkürzungen geschriebener Text ist Mk 8, 18 (Seite 231) von der Verständnislosigkeit der Jünger und Mk 9, 42 vom Ärgerniss der Kleinen (S. 239). Wie in den oben erwähnten Versen, so auch in Mk 15, 19 (S. 271) handelt es sich um eine abkürzungsartige Darbietung eines Verses, der etwas Negatives (Folterung Jesu) enthält. Abkürzungen solcher Art kommen auch in Lk 11, 51b (S. 361), J 19, 24 (S. 547) und der Rede Thomas' in J 20, 25 (S. 554) vor. Dagegen machen uns die Abkürzungen der Wörter in Lk 1, 11—13 (S. 284) die Hypothese unmöglich, dass der Autor nur solche Texte abgekürzt hätte, die etwas Negatives beschreiben (Es handelt sich hier um die Vision des Zacharias). Ähnlich ist die Aufforderung zum Gebet in L 11, 9 in Abkürzungen wiedergegeben (S. 119), wie auch die Ankündigung Jesu der Auferstehung, die er Martha J 11, 25—26 (S. 506) gegeben hat. Wenn wir auch die Möglichkeit erwähnen, dass der Autor zu den Abkürzungen teilweise auch durch den Inhalt eines Textes geführt werden könnte, ist es unmöglich, dadurch alle Abkürzungen zu erklären, denn bei den Synoptikern sind z. B. parallele Stellen einmal in Abkürzungen, ein andermal ohne dieselben dargeboten.

Die erwähnten Abkürzungen werden in konsequent gleicher Form angewendet, sodass sie beim Lesen keine solche Schwierigkeiten bieten, wie es im Synaxarion und Ménologion der Fall war, wo sich die Bedeutung und Form der Abkürzungen änderte. Ähnlich werden die Abkürzungen der Wörter nicht einmal in Marginalien, die sich der Vorleser bei Gottesdiensten gemacht hatte, konsequent gebraucht. Bedenkt man, dass wir mehr als 250 verschiedene Zeichen für Abkürzungen festgestellt

haben, so wird die Bedeutung dessen, dass wenigstens der Autor des Kodex bei den Abkürzungen konsequent war, ersichtlich.

Im Zusammenhang mit den Abkürzungen erwähnen wir, dass die Interpunktion im Kodex ursprünglich fast überhaupt nicht vorkam. Das häufigste Trennungszeichem war der Beistrich. Die Handschrift verwendete im ganzen Umfang ursprünglich nur kleine Buchstaben. Bloss Initialen am Anfang einiger Zeilen sind gross geschrieben. Der Autor verwendete nicht das iota subscriptum. An einigen Stellen verwendete er statt dessen das iota postscriptum. Grösstenteils jedoch nicht einmal das. In Marginalien, wenn sie auch viel späteren Datums sind, finden wir auch keine konsequente Anwendung von grossen Buchstaben oder von Interpunktion. Dies wird jedoch durch verschiedene Zeichen, die geeignet sind, auf die Änderung der Stimme beim Lesen aufmerksam zu machen, ersetzt. Im Stammbaum Jesu nach Mt werden sogar einige für den Musikvortrag geeignete Zeichen verwendet (in weiteren Kodexteilen kommen sie nicht vor, es war nur ein vereinzelter Versuch).

c) Gegenüber den Einschaltungen und Abkürzungen finden wir im Kodex einige Zitate, in welchen der Text gewaltsam einer Rasur unterzogen wurde und die Stelle leer geblieben ist. Dabei handelt es sich in einigen Fällen um einen Text, der überzählig war und daher im Evangelium nicht fehlt. Die Rasur bedeutete hier nur eine gewöhnliche und nötige Korrektur des fehlerhaften Textes oder Beseitigung des zum zweitenmal eingeschalteten Wortlautes. (Z. B. auf S. 241 sind anderhalb Zeilen leer, aber der Text ist dabei vollständig. Ähnlich: S. 118 Mt 15, 17; S. 508, J 11, 38). Auf S. 133 unten ist sogar eine Anmerkung über das liturgische Lesen ausradiert. Das zeugt davon, dass auch nach dem Ausstatten der Handschrift mit Anmerkungen und Marginalien auch fernerhin weitere Modifizierungen ausgeführt wurden.

Auf S. 315, L 6, 1 ist ein Wort durch irgendwelche Ätzflüssigkeit weggewischt, die das Gelbwerden des Pergamentes verursachte. Diese Flüssigkeit tröpfelte auch auf den Rand der Seite und verursachte einen gelben Fleck. Wenn auf diesem Fleck Anmerkungen über die Einteilung der Kanones, mit roter Schreibfarbe geschrieben sind, so wird dadurch bewiesen, dass einige Verbesserungen und Weglassungen im Text gleich nach der Verfassung des Kodex und noch vor der Bezeichnung der Eusebianischen Kanones am Rande ausgeführt worden sind.

Es gibt aber auch einen interessanten Fall, wo das Weglöschen einer Gruppe von Wörtern durch eine veränderte Anschauung über den Text bedingt wurde: Mt 3, 11 (S. 63) und J 1, 27 (S. 448). In beiden Fällen ist der Schluss der Rede Johannes des Täufers über die Feuertaufe Jesu weggelöscht. Nach den Worten *pneumati hagió* in einem und ebenfalls im andern Fall sind die Worte *kai pyri* weggelöscht und die Stelle ist leer geblieben. Auf Seite 448 handelt es sich um einen Text, der sich nicht in allen Handschriften befindet. Aus dem Nachtrag, der in den Codex Maurocordatianus ähnlich wie in die Handschriften EFGN, hineingetragen wurde, sind jene Schlussworte erst bei der späteren Benützung des Kodex weggelöscht worden. Überdies schloss in Mt 3, 11 die Perikope mit dem Worte *kai pyri* ab, sodass das Zeichen des Schlusses der Perikope (TELOS) ursprünglich erst nach dem Worte *pyri* geschrieben war. Erst als dieses Wort ausradiert wurde, fügte jemand dieses Zeichen auch hinter das Wort *hagió* hinzu. Dann war hier das Ende der Perikope. Aber auch das ursprüngliche Zeichen ist geblieben. Das zeugt davon, dass die Handschrift auch mit den Worten *kai pyri* gottesdienstlich verwendet wurde und erst später diese Worte weggelassen wurden. Es ist unmöglich genau festzustellen, wer dieses Weglassen verursacht hat, jedenfalls Menschen, denen die Kunde von der Feuertaufe Jesu Christi nicht tragbar war, da sie nur an der Geistestaufe festhielten.

Wenn wir nach All dem die Textverbesserung (ausser den Marginalien) bewerten, so sehen wir, dass ausser dem Urheber der Handschrift mindestens sechs verschie-

dene Korrektoren in den Text eingegriffen haben. Dabei konnten zwei von ihnen dieselben sein, die die meisten mit der gottesdienstlichen Anwendung des Textes zusammenhängenden Marginalien geschrieben haben (resp. kommt überdies noch die Handschrift derer in Betracht, die am Textrand Anmerkungen über die Eusebianischen Kanones aufzeichneten.

(Zeichen für gottesdienstlichen Gebrauch)

Wir werden nicht alle Anmerkungen am Seitenrand behandeln. Sie sind sehr mannigfaltig und spiegeln zutreffend die Art des Gebrauchs des Kodex bei Gottesdiensten wider. Einen grossen Teil davon bildet die Bezeichnung der Tage, an welchen dieser oder jener Text zu lesen ist. Die abgekürzte Bezeichnung der Tage stimmt nicht immer mit der Bezeichnung im Synaxarion und Menologion überein, sodass der Eindruck entsteht — zwar nur vereinzelt — dass der Autor der Marginalien ausser unserm Synaxarion und Menologion noch andere teilweise abweichende liturgische Hilsmittel vor sich hatte. Nicht einmal die Bezeichnung der Feiertage stimmt im grossen und ganzen mit der Bezeichnung im Synaxarion und Menologion überein.

Bei der gottesdienstlichen Anwendung war es nötig, im Texte der Evangelien jene Stellen zu bezeichnen, die den Anfang und das Ende der Perikopen bildeten. Dazu hatte der Vorleser verschiedenartige Zeichen. Doch sehr oft brauchte er den Text der Perikope anders zu lesen anzufangen, als unser Kodex angab. Z. B. bei den Reden Jesu war es notwendig anzuführen, dass es sich um die Reden des Herrn handelt. oder die Menschen, mit welchen der Herr sprach, näher zu bezeichnen. Der Vorleser führte dies immer in kurzen, die Einreihung des Textes der Perikope in eine bestimmte Situation präzisierenden Sätzen ein. (Mittels der Worte: »Der Herr sagte« — Mt 15, 14, 5, 20, usw.; oder »Der Herr sprach zu den Jüngern, — zu den Juden«, u. ä.; oder: »Der Herr sagte das Gleichnis«.) Alle diese Einleitungssätze sind in Verkürzungen am Rande mit roter Schreibfarbe geschrieben. Oft war es nötig, auch einen grösseren Teil des Verses aufzuschreiben, wie es gerade mit jenem Einleitungssatz zusammenhing. Auch dies schrieb der Vorleser auf den Rand auf, immer in unkonsequent angewendeten Verkürzungen. Unterdessen zeichnete er für sich die Zeichen auf, die ihn aufmerksam machen sollten, wo er eigentlich im Lesen fortzufahren habe (Sternchen, Kreise, kleine Dreiecke u. a.), Grössere Abschnitte riefen sogar das Bedürfnis hervor, zu notieren, wieviel Seiten der Vorleser zu wenden habe, bevor er weiterliest. Dazu dienten auch die Eusebianischen Kanones als Hilfsmittel. (Einige Berufungen darauf.)

In den Anfangsabschnitten des Matthäus- und Lukasevangeliums verfertigte der Vorleser (doch nicht der ursprüngliche Korrektor) Zeichen, durch welche er Sätze oder Satzperioden nach Bedarf des Lesens trennte. Es sind dies Zeichen in Gestalt eines roten Kreuzchens und zwar auf S. 55—56, 62, 64—66 und dann auf S. 292—294, 297—301. An andern Stellen kommen diese Zeichen im ganzen Kodex nicht vor.

Nicht nur der Urheber der Handschrift und ihr erster Korrektor, sondern auch der Vorleser unternahm einige Textänderungen im Bestreben, den Text zu verbessern. Diese Umänderungen konnten dabei sogar sehr alt und textgeschichtlich wertvoll sein. Es handelt sich dabei um Einschaltungen einiger Worte in den Text (gewöhnlich über der Stelle, wohin das Wort gehörte). So in Mt 5, 27 Hinzufügung mit roter Schreibfarbe *(tois archaiois)*, zeigt, dass es nicht um Verbesserungen geht, die sich der Textänderer selbst ausgedacht hätte (s. Übereinstimmung mit andern Handschriften, die diese Lesart auch kennen). Höchstwahrscheinlich wirkte hier die Übereinstimmung mit einem andern Lektionar, der dem Vorleser bekannt war, mit.

Wenn die Perikope im Kodex mit etwas anderen Worten begann, als es im Synaxarion und Ménologion angegeben war, so wurde die Verbesserung gewöhnlich sowohl am Rande als auch inmitten der Seite über dem Text ausgeführt. (Z. B. Mt 8, 28: Statt *elthontos autou*, wie es im Text steht, fing man an zu lessen: *elthontos tou Iésou*, wodurch präzisiert wurde, um wen es geht.) Dieselbe Präzisierung ist häufig dort, wo über dem Worte *autou* geschrieben steht *Iésoun*, oder über dem Worte *autón* steht *loudaión* (Mt 12, 9). Über dem Worte *autous* in Mt 13, 54 steht geschrieben: *tous ochlous*. Der Lektionar beeinflusste stellenweise auch die Reihenfolge der Worte in den Perikopen

Fehlerhafte Benennungen von Eigennamen werden ebenfalls umgeändert. Wenn die Verbesserung nicht vom Autor des Kodex ausgeführt worden ist, musste sie vom Vorleser vorgenommen und bezeichnet werden. Die Verbesserung der Namen ist jedoch nicht immer richtig. Z. B. Mt 11, 21 (S. 97) ist im Text *besthaidan*, am Rande ist verbessert: *bithsai*. Es handelt sich dabei um eine Verkürzung und die Änderung betrifft den Anfang des Wortes. Ähnlich in Mt 21, 1 (S. 140) steht im Text *béthsfagé* und am Rande geändert: *bésfagé*. Die Änderung ist hier nur teilweise richtig. Davon unterscheidet sich die ursprüngliche Verbesserung des Namens Alénés auf ABILÉNES in L 3, 1 (299).

Verhältnismässig selten sind Fälle, wo der Vorleser ganze Sätze ergänzt hat. Es handelt sich um Ausrufe, Aufforderungen oder Erklärungen zum Text. Z. B. in Mt 12, 23 (S. 107) steht am Rande der Satz: »Wer Ohren hat zu hören, der höre«, der nicht zum Text gehört, aber das Schlusszeichen der Perikope zeugt davon, dass dieser Satz immer mit der Perikope gelesen wurde. An einer Stelle schaltete der Vorleser am Rande einen Satz ein, der beim Darbieten des Textes in Abkürzungen ausgefallen ist. (S. 109 in Texte Mt 13, 39 sind folgende Worte ausgefallen: *ho de therismos hé synteleia tou aiónos estin.* Wir finden sie nur am Rande.)

Einige Hinweise betreffs des Lesens nahm der Autor von Anmerkungen vor, der sich der schwarzen Schreibfarbe bediente und in typischer Kursivschrift schrieb. Sie sind in grosser Eile ausgeführt, scheinbar bereits beim Lesen selbst. Sie sind schwer zu lesen. (S. 130 Mt 18, 20; S. 136 Mt 22, 37; S. 202 Mk 2, 23; S. 216, Mk 5, 35; S. 248 Mk 11, 15; S. 463 J 4, 42.) Es handelt sich um eine sehr späte Schrift. Aus einer etwas früheren Zeit stammen die Korrekturen in schwarzen Kursivschrift auf S. 223 (Mk 6, 51) und auf S. 241 (Mk 10, 6).

Auf S. 138 steht am Rand bei den Worten von den Söhnen des Zebedäus der hebräische Buchstabe *šin*, der einzige hebräische Buchstabe in der ganzen Handschrift. Es ist eine Anmerkung, über Salome, die Mutter der Söhne des Zebedäus, deren Wunsch in Mt 20, 20 ohne Erwähnung ihres Namens beschrieben wird. Der angeführte hebräische Buchstabe zeugt davon, dass der Korrektor den Namens der Mutter der Söhne des Zebedäus zu kennen meinte.

In der Umänderung des Textes sind noch einige Bezeichnungen alttestamentlicher Zitate im Text der Evangelien beachtenswert. Die Bezeichnung der Zitate ist ursprünglich, doch nicht konsequent durchgeführt. Nur an folgenden Stellen befinden sich am Rande schwarze oder rote Pfeile, die den Umfang der Zitate aus dem Alten Testament bezeichnen: Mt 2, 18, 15, 8—9 Mk 7, 6—7 L 4, 18—19 J 12, 39—40.

Der Text der ganzen vier Evangelien ist in gleicher Form, immer auf ganzen Seiten geschrieben. Eine Ausnahme bildet nur der Stammbaum Jesu im Evangelium nach Lukas. Hier ist der Text in drei Textspalten eingeteilt. Zu diesem Stammbaum bemerken wir, dass die darin vorkommenden Namen von dem in den meisten anderen Handschriften (besonders den Majuskeln) bezeugten Wortlaut beträchtlich abweichen. Dagegen finden wir in dem im Matthäus Evangelium angeführten Stammbaum fast überhaupt keine Abweichung.

(Texgruppe)

Bei dem Versuch, die Textgruppe unserer Handschrift zu bestimmen, können wir sie nicht eindeutig in irgend eine der grossen gewöhnlich angeführten Gruppen einreihen. Bengels Bezeichnung der Handschrift als einer byzantinischen ist eher ein Hinweis auf den Ursprungsort als auf eine besondere Gruppe. Beim Vergleichen der Texte stellten wir bei typischen Lesarten östlicher Prägung auch Einflüsse westlicher Handschriften fest. Es handelt sich um Nachträge, die einige westliche Handschriften haben, (z. B. L 9, 36 Mt 3, 15), ebenso aber fehlen Verse, die von westlichen Handschriften vorgezogen werden (z. B. L 17, 36). Im Grossen und Ganzen überwiegt die Lesart der Koiné-Gruppe. Wir führen jedoch einige Fälle an, wo der Text mit dem Codex D verwandt ist: Mt 9, 16 (Ergänzung *autou*), Mt 12, 25 (Ergänzung *idón*), Mt 18, 26), (Ergänzung *ekeinos*), Mt 24, 7 (fehlt das Wort *kai loimoi* wie in B D), Mt 24, 36 (*oude ho hyios* wie in B D it) Mk 5, 42 (*de* wie in D it vulg.; anderswo ist *gar*), Mk 7, 3 (ergänzt *arton* wie D it), L 5, 26 (ein Teil des Verses fehlt wie in D), L 5, 31 (*ischyontes*) (wie in den westlichen Minuskeln und nicht *hygiainontes*), L 8, 41 (*houtos* wie BD), L 13, 3 (*metanoéséte* wie in D) L 17, 33 (Lesart *han* wie in D), L 18, 8 (fehlt *hoti* wie in den westlichen Texten), L 9, 48 (*akouein* wie in D) L 20, 20 (*tón logón* wie in D), L 22, 54 (die Lesart ist den westlichen Texten näher, auch wenn sie mit ihnen nicht völlig übereinstimmt), L 23, 25 (ergänzt der Name des Barabbas wie in vielen westlichen Minuskeln), J 6, 11 (*edóke* wie in D statt *diedóken*) J 8, 7 (fehlt *autón* wie in D.) Dies alles zeugt dafür, dass sich der Wortlaut der Evangelien im Codex Maurocordatianus auf einen nach verschiedenen Handschriften umgestalteten Text stützt. Das bedeutet nicht, dass die Änderung des Kodexes vom Urheber ausgeführt worden wäre. Es ist wahrscheinlicher, dass er die Lesart darbot, die in Byzanz zur Zeit der Entstehung unseres Kodex im Gebrauch war.

Neben Änderungen, die in einigen bekannteren Handschriften vorkommen, finden wir im Codex Maurocordatianus auch Wortlaute, deren Parallelen festzustellen uns nicht möglich war. Ihre ausführliche Darlegung würde eine selbständige umfangreiche vergleichende Studie erfordern. Es sind Wortlaute, die grammatisch, durch Darbietung einiger Wörter, Wortfolge u. ä. vom üblichen Text abweichen. Ihre ausführliche Durchforschung würde uns ermöglichen, die Vorlage des Codex Maurocordatianus näher zu bestimmen. Es würde auch wahrscheinlich zur Erforschung der Frage beitragen, wie sich die verschiedenen Textgruppen zur Zeit des noch einheitlichen byzantinischen Einflusses in der christlichen Kirche gegenseitig geltend machten und beeinflussten. Danach, was wir vom Zusammenhang mit dem Synaxarion und Ménologion, die sich offenbar auch auf alte Lektionare stützten, festgestellt haben, sind wir der Meinung, dass wir neben einer selbständigen Evangelienhandschrift, die als Vorlage unseres Kodex diente, viele Berührungspunkte auch mit den Lektionaren finden würden, die den Text der Evangelien indirekt beeinflusst haben. Gerade die Marginalien in unserm Kodex sind ein bedeutsammer Hinweis auf den Einfluss des gottesdienstlichen vorlesens: was sich in einer Handschrift noch am Rand befand, konnte in ihrer Abschrift bereits in den Text geraten.

(Schluss)

Im Verlauf der Veröffentlichung der Artikel über den Codex Maurocordatianus in der Communio viatorum bekann ich durch Verdienst des Bibliothekars der ehemaligen Lyzeumbibliothek in Bratislava, Dr. Čaplovič, ein Buch in die Hände, das sich vor mehr als hundert Jahren mit unserem Kodex beschäftigte. Es ist eine Studie des in Bratislava gebürtigen Stephan Ladislaus Endlicher, die in den von E. F. C.

Rosenmüller in Leipzig herausgegebenen Commentationes theologicae erschienen ist. Endlicher schrieb diese Studie im Jahre 1825 und veröffentlichte sie im Jahre 1832. (S. 46—164.) Nach Würzbach (Biographisches Lexikon, 1858, S. 44—46) war Endlicher (geb. 1804, gest. 1849) nach Beendigung des Philosophiestudiums eine kurze Zeit als katholischer Theologe in Wien. In dieser Zeit, nach einem Besuch in Bratislava, schrieb er die Studie über unsern Kodex.

Die Bedeutung der Studie Endlichers ist nicht so gross, wie man ihrem Umfang nach annehmen könnte. Vor allem hatte er nicht ganz richtige Information über die Schicksale der Handschrift, denn in der Einleitung erwähnt er, die Handschrift sei in den Besitz der Bratislaver Kirchengemeinde durch das Verdienst der Familie Zay gekommen. Das ist deshalb unmöglich, da zu der Zeit der Erwerbung der Handschrift für die Gemeinde (d. h. in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts) die Familie Zay die Bratislaver Bibliothek noch nicht in dem Masse unterstützte, wie sie es später tat und besonders in der Zeit, als Endlicher die Handschrift studierte. Wertvoll ist es jedoch, dass Endlicher anführt, wer den Codex Maurocordatianus an Bengel gesandt hat. Es war Matthias Marth, Bratislaver Rektor in den Jahren 1719—1721 und Bratislaver Pfarrer von 1721—1734. Marth, durch seinen Verkehr mit den Pietisten bekannt, sandte die Handschrift an Bengel, der sie dann in seiner Introductio in crisin erwähnt und sie auch bewertet. Auch Wettsteins und Griesbachs Anmerkungen über den Kodex stammen von Bengel. An dieser Stelle müssen wir erwähnen, dass die von uns angeführte Angabe über die Erwerbung der Bibliothek des Pfarrers Gleichgross (siehe Communio viatorum I. S. 33), nach der die Bibliothek von der evangelischen Kirchengemeinde (auch mit dem Codex Maurocordatianus) im Jahre 1736 an gekauft worden ist, auf das Jahr 1721 auszubessern ist, da Matthias Marth schon 1734 gestorben ist und es ist unwahrscheinlich, dass er den Codex an Bengel früher geschickt hätte, als er in den Besitz der Bratislaver Kirchengemeinde gekommen war. Die Angabe über den Ankauf im Jahre 1736 haben wir aus Schmidts Geschichte der Bratislaver Kirchengemeinde übernommen, die, wie wir sehen, nicht ganz genau ist. Endlicher ist auch der Meinung der Codex sei eine Zeitlang ein Teil der Bibliothek von Corvinus in Buda gewesen (siehe Communio viatorum I. S. 34).

Mit dem schwierigsten Teile der Handschrift, nämlich mit dem Synaxarion und Ménologion, befasst sich Endlicher mit Ausnahme von einigen Anmerkungen, überhaupt nicht. Auch seine Vergleichungen des Evangelientextes mit einigen Handschriften sind unvollständig und stellenweise fehlerhaft. Viele Verkürzungen lässt er unaufgelöst und insbesondere drang er nicht zur ganzen Art und Weise des gottesdienstlichen Gebrauches des Kodex durch. Doch auch so ist seine Studie für uns ein wertvoller Hinweis auf die Einschätzung des Codex Maurocordatianus vor hundert Jahren.

Nach dem Bekanntwerden mit dem Codex Maurocordatianus in den Seiten der Communio viatorum, halten wir es für nötig, in Zukunft einen möglichst vollständigen Vergleich des Evangelientextes mit andern Handschriften vorzunehmen und eine Übersicht des liturgischen Gebrauchs des Kodex zusammenzustellen, wie davon der Einführungsteil und die Marginalien beim Evangelientext zeugen.

Januar 1959.

BOOK REVIEWS

GERHARD VON RAD, Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. (= Einführung in die evangelische Theologie, Band 1.) München, Chr. Kaiser 1957. 8°. 472 S.

Die vorliegende gründliche und originelle Bearbeitung der alttestamentlichen Theologie hat, obwohl nur die erste Hälfte erschien, grosse Aufmerksamkeit an sich gezogen. Neben manchen gründlichen Besprechungen und Stellungnahmen von Theologen sei auf die hebräische Besprechung des israelitischen Gelehrten Jakob Licht aufmerksam gemacht, die erschien in der bibliographischen Zeitschrift der Bibliothek der hebräischen Universität in Jerusalem »Kirjat Sepher« (Jh. 1958, S. 318—322). Licht macht besonders zur Methode von Rad's einige kritische Einwände geltend, doch betont er die vielseitige Nützlichkeit dieses Buches.

Bereits im Vorwort (S. 7—9) zeigt von Rad bewusst den Unterschied seines neuen Werkes von den anderen neueren Bearbeitungen der Theologie des Alten Testaments. Seine Eigenart ist durch die Heranziehung der überlieferungsgeschichtlichen Analyse und ihrer Ergebnisse gegeben, die besonders an den grössten Korpora der geschichtlichen Traditionen des alten Israels angewandt wurde. Da die Darstellung nach den einzelnen Überlieferungsgattungen vorgeht, musste der Verfasser ihr einen historischen Teil vorausstellen, der die im zweiten theologischen Teile behandelten Gegenstände in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zeigt. Die ganz andersartige Theologie der prophetischen Überlieferungen musste daher in den vorbereiteten zweiten Band verlegt werden, der auch die Schlussbetrachtungen bringen soll.

Den ersten Hauptteil bildet der Abriss einer Geschichte des Jahweglaubens und der Sakralinstitutionen Israels (S. 13 bis 109). Das Alte Testament selbst gewährt keine streng historische Darstellung der Anfänge Israels; die Analyse des Materials im Hexateuch ermöglicht nur ausser den Väterüberlieferungen drei Örtlichkeiten zu bestimmen, die als Plätze besonderer Ereignisse für die weitere Tradition grundbedeutend waren: Sinai, Kadesch und das Schilfmeer (S. 13—24).

Die Landnahme ermöglichte zwar Israel, die Amphiktyonie der Stämme zu verwirklichen und den Kult Jahwes an mehreren Heiligtümern einzuführen, doch der Kontakt mit der kanaanäischen landwirtschaftlichen Religion führte zur Krisis im religiösen Leben Israels; bereits damals wurde eine gewisse Entmythologisierung vollzogen, die auch fremde Bestandteile in den Jahweglauben zu integrieren vermochte und so eine einheitliche am Sakralen begründete Lebensauffassung schuf (S. 24—44). Eine neue Krisis wurde durch die Staatenbildung ausgelöst, die aber eine längere Zeit verlief (S. 44—76). Die alten Traditionen wurden von ihren Bindungen an bestimmte Lokalitäten gelöst und die Einrichtung der Staatsheiligtümer beendete tatsächlich die alte Amphiktyonie. Das davidische Königtum hat das ägyptische Hofzeremonial nachgeahmt und auf den Tempelberg Sion wurden die altorientalischen Vorstellungen über den Gottesberg übertragen. Das historische Selbstverständnis führte zur Schaffung grossartiger Geschichtswerke, die aber bereits das Auseinandergehen des Lebens und Kultus zeigen. Der Widerstand gegen diese tiefgreifenden Veränderungen war zunächst auf kleine konservative Kreise beschränkt, erst später wurde er in anderer Richtung von der prophetischen Bewegung angenommen.

Die restaurativen Bemühungen fanden ihren Ausdruck in der levitischen Predigttätigkeit, die im Deuteronomium zusammengefasst wurde, und in der das Sakrale hervorhebenden Priesterschrift (S. 76—92). Die Jerusalemer nachexilische Kultgemeinde hat durch ihre strenge Separation von der Umgebung und Konzentrierung auf das Gesetz die Heilsgeschich-

te eigentlich zum Stillstand gebracht (S. 92—100).

Die Spannung zwischen dem sakralen Amte und dem Charisma im alten Israel, die aber beide Jahwe unterstanden, ist am Ende dieses Abrisses (S. 100—109) aufgezeigt.

Der zweite Hauptteil, der der Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels gewidmet ist (S. 111—457), beginnt mit methodischen Vorerwägungen (S. 111 bis 134), in denen die Eigenart der Auffassung von Rad's besonders klar hervortritt. Der Gegenstand einer Theologie des Alten Testaments (S. 111—120) sei nicht die Welt der Religion oder des Glaubens Israels, »sondern nur das, was Israel selbst von Jahwe direkt ausgesagt hat« (S. 112). Jedes Dokument muss bei dieser theologischen Arbeit auf seine ursprüngliche kerygmatische Funktion hin untersucht werden. Während die weltanschaulichen Voraussetzungen der kritischen Wissenschaft, die ihr besonderes Bild der Geschichte Israels aufgestellt hatte, bekannt sind, benötigt die Art der geschichtlichen Darstellung, die Israels Glaube selbst schuf, noch gründlicherer Aufhellung. Nicht eine systematisch geordnete »Glaubenswelt« Israels soll dargestellt werden, sondern die einzelnen Zeugnisse sollen jedes für sich gehört werden. Von Rad will, ohne die Ergebnisse der kritischen Forschung preiszugeben, in seiner Grundauffassung auf die Zeit vor Gabler's Unterscheidung der biblischen Theologie zurückkommen.

Die einzelnen geschichtlichen Überlieferungen dürfen nicht in ein System zusammengepresst werden, sondern der theologischen Denkweise Israels wird immer noch die Nacherzählung am besten gerecht (S. 120—126). Noch in diesem Abschnitt behandelt von Rad die ältesten Darstellungen der Heilsgeschichte (S. 127 bis 143), die kurzen Formen über Herausführung aus Ägypten, das Credo im Deuteronomium 26, 5—9 und die breiteren Bearbeitungen in Reden und Psalmen.

Der Abschnitt über die Theologie des Hexateuch (S. 135—303) beginnt mit der Periodisierung der Heilsgeschichte durch die Bundesschlüsse mit Noe und Abraham. Das ganze Material des Hexateuch ist somit durch die Spannung zwischen Verheissung und Erfüllung beherrscht (S. 135—140).

Die »Urgeschichte« (S. 140—168) ist auch in dieses soteriologische Schema eingereiht; auch die Schöpfung, die sowohl in lehrhaften Stücken als auch in Hymnen bezeugt wurde. Der ursprünglich als theomorph gehaltene Mensch wird durch den ganz unmythisch verstandenen Sündenfall von Gott getrennt. Die Völkertafel als Abschluss der Urgeschichte betont die Einheit der Menschheit und Gleichheit der Völker. Die Vätergeschichte (S. 169—177) ist auf den Besitz des Landes ausgerichtet. Die Herausführung aus Ägypten (S. 179—188) ist in der Überlieferung als Bekenntnis des Eingriffes Jahwes zur Rettung seines Volkes am Schilfmeer repräsentiert.

Der grosse Überlieferungskomplex der Gottesoffenbarung am Sinai (S. 188—278) ist mit Vorbemerkungen über einzelne Traditionen, die jehowistische und priesterschriftliche, eingeleitet (S. 188—191). Die Bedeutung des Dekaloges und anderer Gebote (S. 192—202) liegt in der nichtkultischen Ausrichtung der Forderungen Jahwes für die Laien, sie gelten durch die Autorität Jahwes, erst im Deuteronomium wurde der Gehorsam durch die Einschärfung der Liebe gegenüber Jahwe motiviert. Erst in der nachexilischen Zeit ist es zur Vergesetzlichung der Gebote gekommen. Eine besondere Behandlung erfahren das erste Gebot, der Ausdruck der persönlichen Eiferheiligkeit Jahwes, und das Bilderverbot, das nur für den offiziellen Kult galt (S. 203—218). Das Deuteronomium (S. 218—230) geht auf die Predigtpraxis zurück durch Betonung der geschichtlichen Erwählung kämpft es gegen die kanaanäische Naturreligion. Die Priesterschrift (S. 231—278) ist auch ein Geschichtswerk, das aber immer an den sakralen Raum gebunden war. Daher spielt das Zelt und die Lade, die die spätere Tradition zur Stiftshütte verband, sowie die Herrlichkeit Gottes eine grosse Rolle. Die Priester haben auch Jahwes Rechte gelehrt, aber ihre Hauptfunktion war die rituelle, besonders die Darbringung der verschiedenen Gattungen der Opfer; diese dienten in erster Reihe der Sühnung der Sünde. In der Sünde ist das Handeln und das böse Vergehen von einander nicht zu trennen. Auch Krankheit und Tod sind vom Standpunkt des Kultus aufgefasst, der Tod ist die gänzliche Trennung von der Teilnahme am Kultus.

Die Darstellung der Wüstenwanderung (S. 279—287) befasst sich auch mit dem Engel Jahwes. Obwohl in allen Hexateuchquellen die Rolle des Moses so bedeutend erscheint, zeigt die Analyse, dass ursprünglich einige Überlieferungen nicht an ihn gebunden waren (S. 288—294). Die Verleihung des Landes Kanaan ist die Erfüllung der Verheissungen und beschliesst somit das Hexateuch (S. 295 bis 303).

Die Gesalbten Israels (S. 304—351) sind hier nicht ihrer geschichtlichen Reihenfolge nach angeführt, sondern zuerst wird

die Bedeutung des Davidbundes erörtert und das Reich und Amt des Gesalbten nach den Königspsalmen geschildert. Im Gegensatz zu David ist von der tragischen Gestalt Sauls keine bestehende Tradition ausgegangen. Die Richter sind in der deuteronomistischen pessimistischen Auffassung als für eine begrenzte Zeit wirkende Charismatiker überliefert. Der Deuteronomist hat auch den bewertenden Rahmen der Königsbücher nach den Erfordernissen des Wortes Gottes geschaffen. Im Vergleich zu seinem Werk erscheint das chronistische Geschichtswerk trotz seinen gröberen Eingriffen in das geschichtliche Material als wenig einheitlich.

Der letzte Abschnitt (S. 352—457) zeigt, wie Israel auf die Heilstaten Jahwes antwortete. Sein Lobpreis Jahwes ist in den Psalmen überliefert (S. 353—367), in denen auch das Kraftfeld der »Gerechtigkeit« bezeugt wird (S. 368—380). Die durch Spannung der Bindung an Jahwe zur Realität des Lebens entstehenden Anfechtungen erfahren ausser in den Psalmen auch im Hiobbuche ihren Ausdruck (S. 381 bis 415). Die ältere durch Erfahrung gegebene Weisheit Israels wurde erst später theologisiert und hypostasiert (S. 415 bis 451). Die Skepsis und tragische Auffassung des Lebens bricht im Buche Kohelet hervor (S. 451—457).

Die Literatur ist in den Fussnoten angeführt. Die Register verzeichnen die Sachen und die Bibelstellen (S. 458—472).

Bereits diese Inhaltsangabe kann einige Vorstellung über die Eigenart der alttestamentlichen Theologie bieten, die Professor von Rad nach vielen überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen jetzt vorgelegt hat. Auch in den Einzelheiten findet man sehr viele treffende Beobachtungen und anregende Formulationen.

Man kann sich nicht der Meinung erwehren, dass die Theologie von Rad's seiner Anlage nach denjenigen aus der Zeit um das J. 1900 ähnlich ist; während aber diese die israelitische Religionsgeschichte auf Grund der Literarkritik brachten, ist die Theologie von Rad's auf der Analyse der Traditionen aufgebaut. Infolgedessen sind manche Themata, wie z. B. die Anthropologie nur kurz angedeutet (vgl. S. 157) oder auch übergangen.

Gehört aber die Aufgabe, die direkten Aussagen Israels von seinem Gott Jahwe zu untersuchen (vgl. S. 112), auch nicht in den Bereich der Religionswissenschaft? Sie kann ja mit ganz objektiver kritischer Methode unter Vermeidung persönlicher Anteilnahme gelöst werden. Im Gegensatz zu solcher mehr wissenschaftlich eingestellten Arbeit scheint es, dass die übliche Bearbeitung der alttestamentlichen Theologie nach den »Lehrbegriffen« oder nach den Kategorien der christlichen Theologie überhaupt die eigentlich theologische Aufgabe besser erfüllen wird, der jetzigen christlichen Kirche für ihre Zwecke das alttestamentliche Material zu bearbeiten. Jedenfalls muss aber eine solche Bearbeitung durch eine der durch von Rad durchgeführten entsprechende Analyse der alttestamentlichen Überlieferungen vorbereitet werden.

Vielleicht könnte überhaupt der Titel des Buches dem Inhalt mehr angemessen gewählt werden, als der überkommene »Theologie des Alten Testaments«. Der Ausgangspunkt von Rad's ist eigentlich für eine so gestellte Aufgabe zu eng. Damit ist aber gar nicht gemeint, dass sein Gesichtspunkt und seine Methode an sich nicht dem Material gerecht werden, im Gegenteil: die Bearbeitung von Rad's kommt zu neuen verlässlichen Ergebnissen und keine weitere Arbeit auf diesem Gebiet kann sie ausser acht lassen.

Sowohl für die wissenschaftlichen Interessenten als auch für die Theologen hat von Rad reiche Belehrung geboten, umso mehr erwartet man mit Spannung den zweiten Teil, der die von ihm bisher nicht so viel untersuchten Prophetenüberlieferungen und den Gesamtabschluss enthalten soll. S. Segert

Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel. Edited by S. H. Hooke. Oxford, Clarendon Preiss 1958. 14×21 cm. XII + 308 pp. Price 35 s.

Dieses Buch konnte nicht mehr im Sammelbericht über die Literatur zum Messiasproblem behandelt werden (vgl. hier S. 343—53), in den er sachlich gehören dürfte.

Obwohl dieser Sammelband eine Fortsetzung und in mehr als einer Hinsicht Modifizierung des für die Entwicklung der alttestamentlichen Wissenschaft so bedeutenden Sammelwerkes »Myth and Ritual« vom J. 1933 darstellt, bringt er für die Erforschung der mit dem Messias verbundenen Fragen nicht nur einen Unterbau, sondern auch einige kurze, aber recht bedeutede direkte Äusserungen.

Das Buch wurde ebenfalls wie das von 1933 — und der weitere Sammelband »The Labyrinth« von 1935 — von Professor S. H. Hooke herausgegeben. Mit einer Ausnahme gehen die Beiträge auf Vorträge zurück, die von Professor Rowley an der Universität Manchester in 1955/56 veranstaltet wurden (vgl. die Vorrede, S. V—VI).

Da im vorliegenden Buche die Wirkungen der bahnbrechenden Studien nach einem Vierteljahrhundert verfolgt werden, bringt es viel bedeutendes und zuverlässiges Material zur Wissenschaftsgeschichte, das von den direkt Beteiligten stammt. Ausser den kurzen Einleitungs- oder Schlussbetrachtungen in den Beiträgen von Widengren, Johnson, Rowley und Brandon ist dem Überblick der durch positive oder kritische Anknüpfung hervorgerufenen wissenschaftlichen Arbeit der ganze einführende Beitrag vom Herausgeber Hooke gewidmet (Myth and Ritual: Past and Present, S. 1—21). Obwohl Professor Canney in Manchester unabhängig zu einem ähnlichen Standpunkt wie die »Myth and Ritual« School kam, ist die erwähnte Schule von der »diffusionistischen« Richtung in der englischen Ethnologie ausgegangen. Die Kritik des »patternism« wurde besonders durch H. Frankfort ausgedrückt, der die Differenzen zwischen den einzelnen Kulturen des Alten Vorderorients zuviel betont. Dagegen betrifft die Kritik Mowinckels mehr die letzte Entwicklung der an sein Werk anknüpfenden skandinavischen Schule. Hooke lässt zu, dass die rituelle »pattern« in Israel nur aus unzusammenhängenden Elementen rekonstruiert werden muss. Er selbst betont die Bedeutung des Begriffes »Rest«, der in Israel zu »pattern« wurde und endlich dem Kreis um den Messias diente.

Zu einigen Problemen, die in der Diskussion über das Wesen des Königtums im alten Vorderasien besondere Aufmerksamkeit erweckten, nimmt Sydney Smith Stellung (The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms, S. 23—73). Die Definition Aristoteles' heranziehend bestimmt er den Begriff des Königs in Sumer und Akkad, besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Neujahrsfest, das ursprünglich als Erneuerung oder Bestätigung der Königswürde angesehen werden soll. Die Elemente in diesem Ritual stammen aus verschiedenen Epochen; besonders die Rolle der heiligen Hochzeit wird betont.

H. W. Fairman untersucht die ägyptischen Königsrituale (The Kingship Rituals of Egypt, S. 74—104). Vom prähistorischen Anfang des ägyptischen Königtums an ist die Göttlichkeit des Königs belegt, die zur Stabilität dieser Institution viel beigetragen hat. Durch den Kult seiner Vorgänger wird der König zu einem Glied der ununterbrochenen Kette der Herrscher.

Auch die Institution des Königstums bei den Hethiten ist sachgemäss von O. R. Gurney (Hittite Kingship, S. 105—121) behandelt. Der hethitische König fungiert oft als Priester, seine enge Verbindung mit dem Göttlichen wurde durch die Rituale betont. Doch als Gott wurde er erst nach seinem Tode betrachtet.

Der bedeutende Beitrag des durch die Funde von Ugarit unerwartet hinzugekommenen Materials wird von Professor R. de Langhe untersucht (Myth, Ritual, and Kingship in the Ras Shamra Tablets, S. 122—148). Nach einer anerkennenden Übersicht der bisher geleisteten Arbeit diskutiert der Verfasser besonders die von Th. H. Gaster vertretene Auffassung der ugaritischen Gedichte als Kultdramen und Engnells Theorie des göttlichen Königtums. De Langhe zeigt mit Recht, dass hier noch viele Probleme ungelöst bleiben.

Der umfangreichste Beitrag (S. 149 bis 203), den Professor Geo Widengren beigesteuert hat, ist den frühhebräischen Mythen gewidmet (Early Hebrew Myths and their Interpretation). Widengren macht auf die bedeutende, aber in ihrer Zeit abgelehnte Untersuchung von Ignaz Goldziher aus dem J. 1876 aufmerksam, und bewertet die Beiträge Gunkels, Mowinckels und der britischen und skandinavischen Schule. Die alttestamentlichen Mythen hatten auch ihre weltanschauliche Bedeutung. Die Aussagen von Jahwe bedienten sich oft der mythischen Ausdrücke und Vorstellungen, es seien beispielsweise zu nennen die heilige Hochzeit, die Ankündigung der Geburt — die dann auch in den Evangelien vorkommt —, der Schlaf der Gottheit, der Kampf mit dem Chaos. Für die grosse Mehrheit des Volkes Israel hatten die Mythen welt grössere Bedeutung, als die strenge alttestamentliche Überlieferung zu erkennen gibt. Die altorientalische mythisch-rituelle Schablone ermöglicht dieses Material in Israel richtig einzuordnen und einzuschätzen.

Das Königtum in Israel wird von A. R. Johnson behandelt (Hebrew Conceptions of Kingship, S. 204—235), der diesem Thema auch ein besonderes Buch widmete (vgl. hier S. 348ff.). Das Königtum in Israel wurde durch das dringende Bedürfnis des Volkes nach einer einheitlichen Führung hervorgerufen. Der König war auch für die richtige Ausführung des Kultus verantwortlich. Die von Gunkel aufgezeigten Königspsalmen und Mowinkels Studien über das Thronbesteigungsfest haben den Weg zur Auffassung Johnson's gebahnt, der die altorientalische »pattern« in Israel zwar nur bedingt annimmt, aber einige ihrer Elemente eindrucksvoll herausarbeitet.

Der Beitrag von Professor H. H. Rowley (Ritual and the Hebrew Prophets, S. 236—260) ist in mancher Hinsicht kritisch

eingestellt. Er untersucht besonders die Beziehungen der Propheten zum Kult, und zeigt, dass die grossen Propheten des Alten Testaments mit diesem nicht eng verbunden waren, obwohl die früher starke Betonung des Unterschiedes zwischen den Propheten und den Priestern übertrieben war. Den sichersten Beitrag der neuen Forschung sieht Rowley in der Bestimmung der Beziehungen der Psalmen zur Prophetie einerseits und zum Kultus andererseits.

Ganz der Kritik ist der letzte Beitrag von S. G. P. Brandon gewidmet (The Myth and Ritual Position critically considered, S. 261—291). Brandon macht nach einer historischen Einführung, in der er besonders die Rolle J. G. Frazer's hervorhebt, auf die Tatsache aufmerksam, dass die meisten Mitarbeiter am Symposium »Myth and Ritual« vom 1933 für das Christentum tief interessiert waren und hier eine Apologie des Kultus gegenüber der Hervorhebung des Prophetismus vorgelegt haben. An dem Beispiel der geflügelten Sonnenscheibe und des Neujahrsfestes zeigt Brandon die Probleme der »pattern« und ihrer Übernahme. Doch sieht er eine »pattern« auch in dem christlichen Mythos, der die Elemente der göttlichen Inkarnation, der königlichen Würde, des descensus ad inferos, und der triumphalen Auferstehung und auch der heiligen Hochzeit aufweist, wie bereits Professor E. O. James gezeigt hatte. Brandon betont den Unterschied zwischen der Urgemeinde und Paulus in Bezug auf den Messias. Die altkirchliche Christologie entstand als Synthese dieser beiden Auffassungen. Auch Brandon's Ausführungen über die zyklische und lineare Auffassung der Zeit sind bedeutend und anregend. Der Beitrag der »Myth and Ritual« - Schule wird von Brandon doch mit Recht positiv bewertet.

Das Buch hat einen Sachindex (S. 293 bis 299), einen — leider sehr lückenhaften — Autorenindex (S. 300—303) und einen Index der Bibelzitate (S. 304—308). Ein besonderes Literaturverzeichnis ist nicht beigegeben, doch in den Anmerkungen zu einzelnen Beiträgen ist die relevante Literatur angegeben.

Einige Beiträge befassen sich mit den speziellen Fragen, die in der Diskussion hervortraten, und die immer mehr zur Domäne der Spezialisten in den betreffenden Sprachen und Kulturen werden. Eben dieser Umstand zeigt, dass einige der Hauptergebnisse bereits gemeinsamer Besitz der Wissenschaft geworden sind, wenn auch nicht ohne Einwände und Modifikationen. Jedenfalls zeigt der vorliegende Band die mit der Zeit nicht abnehmende Fruchtbarkeit der Auffassung der »Myth and Ritual« Schule. Der Umstand, dass in diesem Band nicht nur die Begründer und spätere Anhänger der »Myth und Ritual« - Schule zu Worte kommen, sondern dass auch den anderen Forschern Gelegenheit zur Kritik an dieser Auffassung gegeben wurde, verdient eine besonders anerkennende Beachtung; damit hat diese Schule den Ausdruck ihrer Stärke und Festigkeit ihrer Grundsätze und Methoden bezeugt.

Die Erforschung der um den Messias sich gruppierenden Probleme kann diese Ergebnisse, Hypothesen und Anregungen nicht beiseite lassen. Besonders die von E. O. James und S. G. P. Brandon geltend gemachte Auffassung der christlichen messianischen Soteriologie als einer mit der altorientalischen königlichen analogen und auch genetisch zusammenhängenden »Schablone« verdient gebührende Beachtung.

Stanislav Segert

HANS WALTER WOLFF, Immanuel — Das Zeichen, dem widersprochen wird. Eine Auslegung von Jesaja 7, 1—17 (= Biblische Studien 23) Neukirchen, Neukirchener Verlag 1959. 8°. 48 S. Preis nicht angegeben.

Diese Auslegung gibt eine gute Vorstellung von der Art der Vorlesungen des Alttestamentlers an der kirchlichen Hochschule Wuppertal, der eine allen Anforderungen befriedigende philologisch-historische Exegese mit einer tiefen und dabei klaren theologischen Interpretation verbindet.

Die Übersetzung des Textes ist von einigen philologischen Anmerkungen begleitet (S. 5—7). Wolff hält mit der Mehrzahl der Ausleger diesen Bericht für einen Bestand der ältesten Sammlung der Jesaja-Überlieferungen aus dem J. 733 (S. 7—10), die in die Zeit des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges fällt (S. 11—13). Die symbolische Handlung (S. 13—15) wird durch die prophetische Kriegsansprache, die zur Ruhe und zum Vertrauen auf Jahwe mahnt (S. 15—21), begleitet, auf die das Gespräch zwischen dem Propheten Jesaja und dem König Achas folgt (S. 22—28); dieser befindet sich bei der Ablehnung des Zeichens von Jahwe theologisch in der besten Gesellschaft.

Die schwierige Frage, wer Immanuel ist (S. 28—35), soll von der Antwort über seine Mutter her gelöst werden. Wolff ist der Meinung, dass die vorgeschlagenen Identifikationsversuche klüger als der Prophet selbst sein wollen; durch Vergleichen mit ähnlichen Ansprachen (Gen 16, 11; Jdc 13, 3—5) kommt er zum Schluss, dass hier ein für das prophetische Wort

charakteristisches Geheimnis bleibt. Der Name Immanuel wird von Wolff als Bekenntnis der Rettung von Gott gegenüber der Verlässlichkeit auf den König gedeutet, die Glosse über das Speisen des Kindes mit Milch und Honig (7, 15) weist in Fortsetzung der nomadischen Tradition auf die Paradiesspeise hin (S. 36—42).

Bei der Applikation dieses prophetischen Wortes für heute (S. 42—46) muss Wolff zunächst die messianische Interpretation ablehnen, da hier keine heilbringende eschatologische Königsgestalt deutlich angesagt ist. Das dem König in konkreter Not gegebene Zeichen unterstreicht den Ruf zum Glauben, der auf Gotteswort hört und daher nicht auf die kurzsichtigen politischen Beschlüsse angewiesen ist. Wolff erkennt dabei im Immanuelzeichen einen von den Typen Jesu Christi, der selbst die Geister scheidet. Das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments wird aber nicht nach dem Schema Weissagung-Erfüllung dargelegt, sondern nach der »analogia proportionis«; die mit Jesus Christus gekommene neue und universale Offenbarung gibt auch dem prophetischen Wort durchdringende Autorität, der Christ kann nicht hinter den Schülern der Propheten bleiben. So ruft der behandelte prophetische Abschnitt die mit dem Worte Gottes Unzufriedenen zum getrosten Warten und verweist die mündigen Menschen auf das im Werke Christi gegebene Immanuelzeichen.

Zur verhältnismässig reichen Literatur des letzten Jahrzehnts über diesen so wichtigen und dabei so umstrittenen Abschnitt des Jesajabuches (S. 47—48) reiht sich die Auslegung Wolffs würdig an, sie bringt sowohl neue Feststellungen für die wissenschaftliche Exegesis auf Grund des herangezogenen altorientalischen Materials als auch neue Gesichtspunkte für die kerygmatische Interpretation. S. Segert

BRUCE M. METZGER, An Introduction to the Apocrypha. New York, Oxford University Press 1957. 8°. XII + 274 S. Preis $ 4.00.

Profesor Metzger, der Neutestamentler am Princeton Theological Seminary, diente als Sekretär der Kommission für die Apokryphen, die in den Jahren 1953—1956 für die Revised Standard Version eine neue Übersetzung vorbereitete; diese erschien dann im J. 1957 (vgl. S. 244—247).

Der Verfasser will hier eine wissenschaftlich fundierte und dabei auch dem breiten Leserkreis zugängliche Erklärung der besonderen Probleme dieser Bücher geben, wobei er seine Aufmerksamkeit einerseits auf die Differenzierung gegenüber den kanonischen Büchern, andererseits der Bedeutung der Apokryphen für die christliche Religion und auch für die Kultur widmet (vgl. S. VII—IX). Die Einleitung (S. 3—10) gibt eine Erklärung des Wortes und Begriffes Apokryph in verschiedener Verwendung und eine Übersicht der Entstehung des Kanons des hebräischen Alten Testaments.

Die einzelnen in die Revised Standard Version aufgenommenen fünfzehn Bücher werden dann mit ausführlichen Inhaltsangaben und in einigen Fällen auch mit Proben dargelegt. Professor Metzger erörtert am Anfang jedes Kapitels die Fragen der Entstehung und Datierung, der ursprünglichen Sprache und der Übersetzungen, des Stils u. ä. Neben diesen Angaben, die auch in den Einleitungen zum Alten Testament zu finden sind, gibt Professor Metzger am Ende jedes Kapitels ausführliche und manchmal sehr interessante, ja überraschende Auskünfte über die Verwendung des betreffenden apokryphen Buches in der späteren christlichen Überlieferung und in der Literatur.

Als Erstes und Zweites Ezra-Buch sind die gewöhnlich nach der lateinischen Bibel als III. und IV. Ezra benannten Schriften bezeichnet (S. 11—19, 21—30); das letztere hält Metzger für das vom Standpunkt des modernen Lesers schwierigste Buch unter den Apokryphen. Am Buche Tobit (S. 31—41) unterstreicht Metzger seine Bedeutung für die Erbauung der jüdischen Familien, am Buche Judith (S. 44—53) die dramatische Darstellung. Die Ergänzungen zum Buche Esther (S. 55—63) schätzt Metzger nicht hoch, dagegen bewertet er die Zusätze zu Daniel, das Gebet Azarias und den Hymnus der drei Jünglinge wegen ihrer liturgischen Bedeutung (S. 99—105), die Erzählungen von Susanna (S. 107—113) und vom Bel und dem Drachen (S. 115—122) wegen ihrer lebendigen Darstellungsart; er reiht sie mit Dorothy Sayers unter die ersten Detektivgeschichten (S. 107, Anm. 2). Sehr gut sind die beiden Weisheitsbücher, die Weisheit Salomos (S. 65—76) und Ecclesiasticus (S. 77—88), behandelt; bei dem ersten macht Metzger auf die platonistisch orientierte messianische Interpretation bei den Kirchenvätern, bei dem zweiten auf seine Funktion des Zwischengliedes zwischen dem Alten Testament und den späteren Formen des Judentums aufmerksam. Die dem ursprünglichen Zweck manchmal widersprechenden christlichen Interpretationen sind auch bei dem Buche Baruch (S. 89—94) und bei dem Brief Jeremias (S. 95—98) erwähnt. Das Gebet des Manasse erhält trotz seiner Kürze eine seinem inneren Wert und seiner komplizierten

Überlieferung angemessene gründliche Behandlung (S. 123—128). An dem Ersten Makabäerbuch (S. 129—137) betont Metzger das Beispiel der Tapferkeit und den historischen Wert, am Zweiten (S. 139—150) seine Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Theologie.

In einem Appendix (S. 249—264) gibt Metzger auch die nötigen Auskünfte über die sog. neutestamentlichen Apokryphen mit besonderem Nachdruck auf die neuesten Funde; eine von ihm übersetzte Probe aus den Acta Pauli gibt eine gute Vorstellung über diese Literatur.

Der Appendix über die bedeutendsten englischen Übersetzungen der Apokryphen (S. 239—247) und eine nur englische Bücher berücksichtigende selektive Bibliographie (S. 265—268) geben Winke zur weiteren Belehrung, ein Index (S. 269—274) gibt bequemen Zutritt zu dem reichen von Metzger gesammelten Material.

Aber der bedeutendste Beitrag des Buches von Metzger liegt in den Kapiteln über die Wirkungen der Apokryphen auf das Christentum, die sich nicht nur auf dem Gebiete der kirchlichen Lehre und Disziplin, sondern auch in der Kunst und anderen Gebieten der Kultur nachweisen lassen.

Die Apokryphen sind für das Neue Testament als Quelle für die Zeitgeschichte im allgemeinen und einiger seiner Lehren und Ausdrucksformen im einzelnen sehr bedeutend (S. 151—173). Besonders instruktiv sind die Nebeneinanderstellungen der Abschnitte der Weisheit Salomos und der Epistel Pauli, und das Urteil John Henry Newmans über die Differenz des Kanons und der Apokryphen. Die Übersicht der Geschichte der Apokryphen in der christlichen Kirche (S. 175—204) ergänzt und summiert die bei der Behandlung der einzelnen Bücher mitgeteilten Angaben. Metzger erörtert auch die Frage des alexandrinischen griechischen »Kanons«, die Bedeutung des Überganges von der Schriftrolle zur Buchform für die Kanongeschichte, die ablehnende Stellung der katholischen Theologie gegenüber den Apokryphen in der Zeit vor der Reformation Luthers. Die Stellungnahme Luthers war auch für die Bibel in anderer als der deutschen Sprache vorbildlich. Metzger teilt auch die wechselnden Meinungen die Apokryphen in der orthodoxen Kirche mit. Die grösste Aufmerksamkeit widmet er aber den Kontroversen über ihre Stellung in den englischen Bibeln, die durch den Beschluss der Biblischen Gesellschaft von 1827 zum Ausschluss der Apokryphen in den meisten protestantischen Bibeln führten.

Metzger verfolgt die Wirkung der Apokryphen (S. 204—238), zuerst auf die englische Literatur von Caedmon im VII. Jhdt. bis zu Longfellow, dann auf die kirchlichen Lieder, auf Oratorien und Opern, er gibt auch eine Übersicht der klassischen Gemälde, die durch die Apokryphen inspiriert wurden. Vielleicht am interessantesten ist die Auskunft, dass Columbus die Möglichkeit der Fahrt nach Asien in westlicher Richtung durch IV Ezra 6, 42 sich und seinen königlichen Gönnern belegte.

Das sehr nützliche Buch von Metzger ist für die angelsächsischen Leser bestimmt und daher selbstverständlich durch die Belege aus diesem Bereich ausgestattet. Seine Ausführungen sind auch für den tschechischen Leser sehr instruktiv, der für die Geschichte der Apokryphen so einen weiten Rahmen erhält.

Es seien nur einigen Angaben über die Bedeutung der Apokryphen für die tschechoslowakische Kirchengeschichte angeführt, die sich auf das Nötigste beschränken.

Die Apokryphen sind den tschechischen Lesern besonders in der klassischen Übersetzung der Brüder von Kralice mit Einleitungen und Bemerkungen aus dem J. 1588 zugänglich, die zunächst im J. 1952 nachgedruckt wurde; eine neue Übersetzung ist im Rahmen der vom Professor der katholisch theologischen Fakultät in Prag Josef Heger veranstalteten Übersetzung des Alten Testaments in den J. 1956—1958 erschienen.

Ein Abschnitt aus der Weisheit Salomos wurde bei der Messe zum Andenken an den Märtyrer Johannes Hus gelesen (vgl. S. 76).

Die Hussiten suchten in den Makkabäerbüchern Beispiel und Berechtigung für den Krieg zur Verteidigung des Gesetzes Gottes (vgl. S. Segert, Makabäer und Hussite, CV 2, 1959, S. 50—60) und nahmen als ihre Parole die Worte »Veritas dei omnia vincit« an (III Ezra 4, 41, vgl. S. 18—19; vgl. dazu F. M. Bartoš, Z dějin hesla »Pravda vítězí«, Praha 1946). S. Segert

GÜNTHER BAUMBACH, Qumran und das Johannes-Evangelium. Eine vergleichende Untersuchung der dualistischen Aussagen der Ordnungsregel von Qumran und des Johannes-Evangeliums mit Berücksichtigung der spätjüdischen Apokalypsen. Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 6, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt 1958. 8°. 60 S. Preis DM 2.70.

Dieses Heft der sehr nützlichen neuen Schriftenreihe (vgl. CV 2, 1959, S. 93)

t eine Zusammenfassung einer Berliner neologischen Dissertation von 1955 (vgl. . 5), die Partien über die Sektenrolle l QS) sind summarisch dargeboten, wähend die Spezialfragen über die spätjüdichen Apokalypsen aus der Dissertation n die vorliegende Veröffentlichung nicht bernommen wurden.

Die kurze Einleitung (S. 6—8) inforiert über die Auffassungen der Beziungen von Qumran zum Christentum nd gibt die Definition des extremen und emässigten Dualismus nach J. Koch. Die rörterung des Dualismus in der Transendenz geht von dem Abschnitt 1QS III, 5—IV aus, der wie die anderen der Unersuchung zugrunde gelegten Abschnitte n deutscher Übersetzung gegeben wird.

aumbach bringt einen Abriss der Gotteslehre und der Lehre von den Engeln und eistern und von Satan auf Grund der umran-Schriften und der spätjüdischen pokalypsen, wobei er die Beziehungen ieser Komplexe zum Johannes-Evangeum angibt. Ähnlich ist der Dualismus in er Immanenz (S. 20—45) auf Grund von QS IV, 15—25 bearbeitet, in Bezug auf ie Kosmologie, Anthropologie, Ethik nd das Geschichtenverständnis. Das Beriffspaar Licht-Finsternis erfährt ween seiner Bedeutung eine besondere Beandlung (S. 46—51).

Als Zusammenfassung (S. 51—54) stellt aumbach fest, dass der Dualismus in llen behandelten Schriften durch die motheistische Grundhaltung, die in allen iesen Gruppen sich mit verschiedeem Akzent ausprägt, wesentlich eingechränkt wird. Aber auch ihr Dualismus st nicht einheitlich orientiert: Die Ordensegel geht vom Grundgegensatz zwischen er Gemeinschaft und der »Welt« aus, und ır Dualismus ist kosmologisch, während ı den spätjüdischen Apokalypsen der ualismus durch die Anwendung des enschlichen Willens in der Befolgung der Nichtbefolgung des Gesetzes stark odifiziert ist. Im Johannes-Evangelium st zwar auch der Gegensatz zwischen der irche und der »Welt« vorhanden, aber uf Christus bezogen und somit von histoischer Art. Die Berührungen in der Terinologie müssen nach ihrer Funktion ewertet werden. Den Ansichten über die rundlegende Bedeutung der palästinischidischen Sektenfrömmigkeit für das Verständnis des Johannes-Evangeliums und ber die Notwendigkeit einer gründlichen euorientierung der neutestamentlichen Vissenschaft wird von Baumbach widerprochen.

Als Anhang (S. 55—60) wird ein anprechender Versuch für das Auftreten es Dualismus in der Ordensregel gegeben, der von der Orientierung der Frömmigkeit zum Gesetz in der Zeit von Ezra zu den Makkabäern ausgeht. Die soziologische Erklärung macht auf die zahlenmässige Minderheit der Qumran-Gemeinschaft und auf das Primat der Priester in dieser Einung aufmerksam. Durch die Feindschaft der Mehrheit und das daraus sich ergebende Unsicherheitsgefühl lässt sich das Auftreten des Dualismus gut verstehen. Am Ende charakterisiert Baumbach die Qumran-Einung als eine zur Gnosis tendierende, streng jüdisch-priesterliche Gemeinde, die zwar vom offiziellen Judentum verfolgt wurde, aber sich als Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen fühlte.

Es ist sehr erfreulich, dass diese Untersuchung, die sich durch sorgfältige Stoffbearbeitung und klare Darlegung auszeichnet, der breiteren Öffentlichkeit vorgelegt wurde. Sie behandelt aber nur einen — wenngleich sehr wichtigen — Aspekt der Beziehungen zwischen zwei repräsentativen Schriften der Qumran-Gemeinschaft und der christlichen Kirche. Vielleicht wäre es gut, für den breiteren Leserkreis auch einige Auskunft über die anderen Beziehungen zwischen diesen Schriften zu geben (z. B. 1QS XI, 11 verglichen mit Joh. 1.3). Doch die Berücksichtigung der spätjüdischen Apokalypsen ermöglichte dem Verfasser den behandelten Gegenstand in breitere Zusammenhänge einzubeziehen und somit eine recht brauchbare und anregende Einführung in die Probleme des Verhältnisses zwischen der Qumran-Gemeinschaft und dem Urchristentum zu liefern.

Stanislav Segert

ANTON VÖGTLE, Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung. (= Freiburger Universitätsreden, Neue Folge, Heft 27.) Freiburg im Breisgau, Hans Ferdinand Schulz 1958. 8°. 20 S. Preis DM 1.80.

Es ist gar nicht berechtigt, wenn noch jemand hie und da den Neutestamentlern vorwirft, dass sie den neuen Funden am Toten Meer nicht die gebührende Aufmerksamkeit widmen. Der Vertreter dieses Faches an der Freiburger Universität hat bei der Übernahme der Rektorswürde am 21. Juni 1958 die Festversammlung mit einem bisher nicht für sich untersuchten Aspekt der Beziehungen der neuen Texte zum Neuen Testament in Kenntnis gesetzt (S. 5—6).

Für die Orientierung musste er eine historische Übersicht vorausschicken, in der er die religiösen Strömungen des Judentums der Zeit vor Christi Geburt kurz charakterisierte (S. 6—10). Besondere

Aufmerksamkeit wendete der Vortragende den Essäern von Qumran zu, zu deren radikalem Heiligkeitsideal Jesus durch Vermittlung Johannes' des Täufers gehört haben könnte (S. 10—13). Jesus hielt trotz den versch. Versuchen der Pharisäer und Essäer um die geistliche Leitung des israelitischen Volks dieses doch immer für eine hirtenlose Herde, er wandte sich an die offenkundigen Sünder, und hat aus seinen Jüngern die Zwölf als Anfang eines neuen Israels gewählt, er wollte ja nicht die bestehenden jüdischen Gemeinschaften noch um eine vermehren (S. 13—16). Von diesen Feststellungen ausgehend untersucht nun Vögtle die Erwähnungen der Kirche im Matthäus-Evangelium. Da das Kirchenproblem durch die Entstehung verschiedener Gemeinschaften mit Ansprüchen auf die Würde des »Restes Israel« brennend wurde, hat Jesus eher über die »Gottesherrschaft« gesprochen, wobei er aber den neuen Bund und seine Gemeinde faktisch begründete; sein Wort vom Bau der Kirche gehört zur esoterischen Überlieferung an die Jünger, obwohl das ganze Auftreten Jesu zum Unterschied von den verschiedenen gleichzeitigen Gemeinschaften eben duch seine Öffentlichkeit gekennzeichnet wurde (S. 17—20).

Die Verwendung des ä zur Wiedergabe des griechischen **éta** wirkt mindestens unschön (z. B. ekkläsia), doch der Eindruck der schicklichen Heranziehung der Qumrantexte für die Lösung der neutestamentlichen Probleme wird damit nicht beeinträchtigt. Für eine überzeugende Beweisführung wäre eine Ausstattung mit wissenschaftlichem Apparat nötig, die freilich der antretende Freiburger Rektor nicht im Rahmen seiner schönen Rede vorlegen konnte. Stanislav Segert

Gott und die Götter. Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geburtstag. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt 1958. 8°. S. 158. Preis DM 16.—.

Die von Gerhard Delling unterzeichnete Widmung erklärt den Titel und das Ziel dieser dem Inhaber des neutestamentlichen Lehrstuhls an der Wilhelm-Humboldt-Universität Berlin gewidmeten Festschrift (S. 5). Den Gesichtspunkten, die der Jubilant in seinen eigenen Arbeiten der Erklärung des Neuen Testaments in den Dienst gestellt hatte, entspricht die Auswahl der Beiträge zu seiner Ehrung. Von den vierzehn Artikeln befassen sich mit dem Neuen Testament selbst nur vier, während die anderen den alttestamentlichen und spätjüdischen Grundlagen der neutestamentlichen Welt, ihren religionsgeschichtlichen Beziehungen und der späteren Kirchen- und Theologiegeschich gewidmet sind. Aber in allen diesen mannigfaltigen Beiträgen bezeugt sich d anregungsvolle Art der Wirkung vo Professor Fascher. — Die nachfolgend kurze Charakteristik der Beiträge kan nur eine erste Auskunft über den Inha und die Zielsetzung der einzelnen Be standteile dieser bedeutenden Festschri bieten.

Günter Lanzckowski, Neutestamentl che Parallelen zu Láo-tsés Tao-te-kin (S. 7—15). Diese Parallelen, bei dere Darlegung auch die Arbeiten des Begrün ders der tschechischen Sinologie Rudo Dvořák's herangezogen werden, betre fen nur die ganz allgemeinen Ähnlichke ten des Neuen Testaments mit der alt chinesischen mystischen Richtung; di Nebeneinanderstellung endet mit der For derung der Friedensliebe.

Johannes Leipoldt, Das Bild vom Krie ge in der griechischen Welt (S. 16—30). Zum Unterschiede vom Alten Orient is dieses Bild den Griechen recht geläufig von der Stoa wurde es auch von Paulu übernommen. Aber auch die ausdrückli che Ablehnung des Krieges wird in die sem Artikel behandelt.

Otto Eissfeld, Biblos geneseós. (S. 3 bis 40). An den Anfang des Matthäus Evangeliums anknüpfend erklärt Profes sor Eissfeldt die Toledot-Formeln in Ge nesis und Numeri. Diese elf Stücke ge hören dem Priester-Kodex, ihre Bedeu tung ist verschiedenartig, doch bezeich nen sie die Punkte, an denen der Ge sichtskreis der Erzählung sich verengt. Während diese Anwendung zum alttesta mentlichen Priestertum zielt, zeigt der Hebräerbrief den Unterschied der neu testamentlichen Auffassung.

Leonhard Rost, Zur Deutung des Men schensohnes in Daniel 7 (S. 41—43). In die ser Vision ist fremdes mythologisches Material benützt, seine Quellen werden kurz angedeutet.

Hans Bardtke, Wüste und Oase in den Hodajoth von Qumran (S. 44—45). Diese zur Einübung der biblischen Lehre be stimmten Schriftstücke erwähnen die Wüste verhältnismässig selten, dagegen wird, besonders in der Kolumne VIII, eine Wasserquelle inmitten des trockenen Landes und ihre Wirkung sehr konkret geschildert; dies gehört zum Lokalkolo rit von der Qumransiedlung und wurde zum Ausdrücken von geistigen Werten er folgreich herangezogen.

Otto Michel, Otto Bauernfeind, Otto Betz, Der Tempel der goldenen Kuh (S. 56—67). Die in der Tübinger Josephus-Arbeitsgemeinschaft zusammenwirken den Autoren gehen von einer Stelle des

von ihnen zur Herausgabe vorbereiteten Jüdischen Krieges« des Flavius Josephus aus, in dem der erwähnte Tempel in die Quellen des Jordans lokalisiert wird. Die Polemik betrifft konkret das altisraelitische Heiligtum von Dan, ist aber gegen den Götzendienst überhaupt gerichtet. Die Spitze der Polemik gegen die Götzen wurde in der Qumransekte gegen die Heuchelei gerichtet.

Karl Heinz Bernhardt, Zu Eigenart und Alter der messianisch-eschatologischen Zusätze im Targum Jeruschalmi I (S. 68 bis 83). Nach allgemeinen Erwägungen über die Targume ist die Eigenart dieses Targums dargestellt und seine Auffasung auf das 10. oder 11. Jahrhundert festgelegt; diese Bestimmung ist durch die historischen Anspielungen in den messianischen Stellen gegeben.

Gerhard Delling, Nun aber sind sie heilig (S. 84—93). Die schwierige Stelle des ersten Korintherbriefs 7, 14 wurde sehr verschiedenartig erklärt und oft auch die Diskussion über die Kindertaufe einbezogen. Es handelt sich hier um ungetaufte Kinder, die aber bereits erwachsen sind. Diese Deutung entspricht sowohl dem Kontext als auch dem Sinn der Taufe und der christlichen Heiligkeit.

Ethelbert Stauffer, Von jedem unnützen Wort? (S. 94—102). So ist Matthäus 12, 36 tatsächlich zu übersetzen, doch die Heranziehung des Sirach und der Qumran-Schriften hilft diese Stelle als unbegründete Schmähung des Nächsten zu verstehen. In der jüdischen Mönchswelt und nicht bei Jesus ist der Ursprung dieses Ausspruches zu suchen. Sein bester Text ist im Kodex C des palästinisch-syrischen Neuen Testaments enthalten.

Johannes Schneider, Die Abschiedsreden Jesu (S. 103—112). Die von vielen Kritikern angefochtene Anordnung im Johannes-Evangelium 13, 31—17, 26 wird durch die Annahme von zwei ursprünglich selbständigen Formen der Abschiedsreden erklärt. Nach der Einleitung 13, 31 bis 38 folgt die erste Abschiedsrede 14, 1—31, während die zweite Abschiedsrede in den Kapiteln 15 und 16 enthalten ist und das Hohepriesterliche Gebet im 17. Kapitel den Höhepunkt darstellt. Die einzelnen Teile sind meist nach den Stichworten angeordnet.

Johannes Müller-Bardorff, Zur Exegese von 1. Timotheus 5, 3—16 (S. 113—133). Der behandelte Abschnitt ist inhaltlich einheitlich, er betrifft die Witwen, die unter diesem Namen als ein kirchliches »Amt« auftraten und sich asketisch besonders dem Beten widmeten. Der Schreiber dieses Pastoralbriefes warnt vor der naheliegenden Gefahr einer gnostizisierenden Spiritualisierung, aber kritisiert diese Einrichtung nicht als solche.

Werner Foerster, Das Apokryphon des Johannes (S. 134—141). Durch den grossen Fund gnostischer Papyri von Chenoboskion in Ägypten wurde den bereits bekannten ähnlichen koptischen Schriften die Aufmerksamkeit zugewendet. Hier wird die in einem Berliner Papyrus enthaltene und 1955 von W. C. Till herausgegebene gnostische Schrift analysiert, die in klarer Form das gnostische Gedankengut darstellt.

Rudolf Hermann, Zur Bedeutung der lex, ihres Unvermögens und dennoch Bleibens nach Luthers Antinomerthesen (S. 142—153). Zu diesem schwierigen Thema werden einige aufklärende Bemerkungen gegeben, die sowohl die These der Freiheit vom Gesetz als auch seine Unentbehrlichkeit betreffen. Besonders die heilsame Verzweiflung dürfte der Gegenwart zur Erinnerung vorgelegt werden.

Karl Heussi, Johann Franz Buddeus und die Anfänge der historischen Auffassung des Alten Testaments (S. 154 bis 158). Der einstige Professor der Theologie in Jena (1667—1729) hat im J. 1719 eine kirchliche Geschichte des Alten Testaments herausgegeben, in der er — trotz mancher jetzt als abstrus scheinenden Probleme — reiches religionsgeschichtliches Material gesammelt und besonders durch die Auffassung des alttestamentlichen Inhalte als einer zusammengehörenden Geschichte der weiteren Forschung Wege gezeigt hat. S. Segert

Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft (Essays and Lectures on Theology and the Science of Religion) Published by Erdmann Schott and Hans Urner, Berlin, Evang. Verlagsanstalt.

Six volumes have appeared in 1958 in the series Aufsätze und Vorträge presenting shorter articles or lectures by different authors on problems in various fields of theology. The common characteristic of these studies is the endeavour to present the contemporary state of research in the problems concerned. Therefore the contributions include a relatively large number of references to recent literature on the subjects making possible a very good orientation on the problems.

Vol 2. Wolfgang Berge: Gesetz und Evangelium in der neueren Theologie (Interpretation einer theologischen Kontroverse) — (Law and the Gospel in the Newer Theology — an Interpretation of a Theological Controversy), 1958, 58 pp.

The relation between Law and the

Gospel has always been one of the most difficult questions of Christian doctrine. Luther called it the touchstone of genuine theology. It is a question of the essence of Christianity and does not concern the periphery, but a central point of doctrine. The boundary line between theologians of the past ran through this question, but even today this is also where fundamental differences arise. Berge states that few standpoints have been clear on the problem of the relation of the law to the Gospel. His study has the aim of determining how the leading representatives of contemporary theology deal with this problem. He shows that this is not an easy task; for example a Lutheran theologian such as Althaus has ideas in regard to the understanding of the Law and the Gospel which are similar to those of Karl Barth. In his short study Berge does not mention the great discussion which went on concerning this matter in 1934—40 after the Barmen Declaration was issued, but takes up only writings published after 1940.

In the first part of his study (Die beiden Möglichkeiten der Zuordnung von Gesetz und Evangelium) — Both Possibilities of Relation of the Law and the Gospel) discusses the two possibilities in the relation between Law and the Gospel. Theologians such as Bring, Asmussen, Kinder, and Elert put the law and the Gospel in direct opposition. There is a "discursus" (divergence) between them. In the sense of this conception, when the Law speaks the Gospel is silent, and vice versa. Here the Divine Law applies: as judgment over sinners (Divine judicature). Salvation comes only through justification by the Gospel. Here the Law is always condemnation and the Gospel is the granting of grace. The Law can afford grace only to the just, while it is to sinners that the Gospel grants grace. According to this view, God's revelation is divided in itself, and man is always merely its object, never the subject. The weakness of this whole conception is its ethical results. In many ways it seems to hamper man's activity.

The second current is defended by Brunner, Barth, Söe, Wolf, and even course", in convergence. Within the Law and the Gospel are seen in "concourse", in convergence. Within the framework of God's "legislature", man becomes an agent in his own salvation, for, in the final analysis, the Gospel is also Law which is addressed to man and to which man must reply. Here the Law does not condemn, it only points to the goal of God's grace. This concept of "concursus" heightens man's responsibility.

In the second part of the study (Die christliche Existenz in ihrer Antinomie — Christian Existence in Its Antinomy) the author rejects a solution which would throw out either the "concursive" or the "discursive" standpoint. Both are to be retained. The paradoxical situation of retaining both by Jesus, Paul and Luther means the proper direction in the question of salvation and faith, even in the question of responsibility and morality. Berge calls this paradox the constituent element of Christianity. It is thus that the idea of transitoriness, of a pilgrimage in which we are living, is preserved, and furthermore the idea of advance to which we are obliged.

Berge's study is not a final evaluation of the approach to the question of the Law and the Gospel, but very correctly points out the positions taken by theologians, and their implications. In places he gives the impression of an excessive dogmatic rigidity, but at the same time he points out significantly that a correct or incorrect trend in this problem can be reflected in the life position of a Christian. Behaviour must always accord with the over-all attitude taken, so that it may follow from a principled position and not mere chance. A broader base for the whole problem could be given by an elaboration of the problem of law and the Gospel from the time of the Reformation.

Vol. 3: Anders Nygren: Augustin und Luther (zwei Studien über den Sinn der augustinischen Theologie) — (Augustine and Luther — Two Studies Concerning the Meaning of Augustinian Theology), 1958, 32 pp.

The title of the book belongs actually to the second independent part of the study, which analyzes the problem of Simul iustus et peccator, as taken up by Augustine and by Luther. The first part, on the other hand, is devoted purely to a Augustinian subject, discussing: "The Confessions of Augustine, Their Meaning and Their Literary Structure." And yet there is a connection in the fact that Augustine's thinking — as Nygren presents it on the basis of an analysis of the substance of the Confessions — also determines his attitude in the problem simul iustus et peccator. Despite Nygren's great love for the heritage of Augustine, his work shows an evident detachment from the fascinating personality of the great church father. This is perceptible especially in the connection between Augustine and Luther, so greatly stressed by many, which appears in Nygren's view to be only a formal one in the most fundamental question of salvation.

In analyzing the literary structure of the Confessions, Nygren is attempting to find the relation between the first ten chapters and the last three. Chapters I to X describe Augustine's life up to the time of his conversion; chapters XI to XIII expound the first part of Genesis. Nygren finds the unifying impulse at the very beginning of the Confession: where Augustine states that man is restless until he rests in God, Who has created man for Himself. In chapters I—X Augustine shows how man errs until he rests in God (Augustine's conversion). Therefore the church father did not continue the description of his further life: his life was fulfilled by the finding of Christ. Then he came to have that "Sabbath rest" to which the account of the creation at the beginning of Genesis (chapters XI—XIII in the Confessions) leads. It is this rest of God and man's resting in God, as the end of his being, that Nygren considers the connecting link of the two parts of the book. — What is new in Nygren's approach is that he does not regard the first part of the Confessions as autobiography in the true sense of the word, nor does he judge the second part to be ordinary exegesis. In both he sees an example of raising the creation by Divine Spirit to a reposing in God.

The fundamental difference between Augustine and Luther lies in their concept of justification. Augustin considers that, in the formula simul iustus et peccator, the meaning of the "simul" lies only in the fact that man wavers: sometimes he acts justly, and sometimes as a sinner. His righteousness originates in his heart being filled with love (caritas). It is true that this is a gift of God, but what man does is equally important. On the contrary, Luther considers that our justification is complete precisely because it is a work of God. However, not wanting us to think that after God's justification we need not struggle against sin, Luther says: totaliter iustus, but also totaliter peccator. For Augustine, one excludes the other, while for Luther one complements the other; for the Reformer knew that even the acts of the justified are nothing other than sin. Thus Luther, while dealing with justification, completely excludes the possibility of man standing without Christ, even for a moment. In contrast to this, Augustine considers that man has a goodness that acts by itself.

Vol. 5: Joh. Schneider: Die Frage nach dem historischen Jesus in der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart (The Problem of the Historic Jesus in Contemporary Research of the New Testament), 1958, 24 pp.

This study was the ceremonial address on the occasion of the 60th birthday of Professor Erich Fascher. In it the author reflects on the fact that a few decades ago it was the usual thing for books to be published with the title, "The Life of Jesus", "The Life of Christ", and so on. These were books whose authors were trying to write a sort of biography of Jesus, using sources afforded by the New Testament, but also adding a great deal of "psychology", of imagining what course the life and work of Jesus could have taken. Thirty years ago there came a change, when the method of analysis of the forms of the Gospels (formgeschichtlich Methode) made the value of historical accounts about Jesus rather dubious. This change is due partly to the work of Martin Dibelius, but particularly to that of Rudolf Bultmann, who made the story of Jesus so relative that today he is reproached for an attempt not only at "demythologizing" but also at "de-historicizing" the Gospel. For him Jesus Christ ceased to be a figure which belonged in all its greatness to the history of mankind. He considered Him to be only as projected in our faith.

Schneider points out very rightly, that the ideas of Martin Kähler, a theologian of great faith became an impulse toward the exaggeration of faith's ability to form the presentation of accounts of Jesus. Since that time it became usual to speak of the theology of the primitive church, which was said to have neglected the historical reality and rather to have referred to the church's awareness of Jesus. In the work of Bultmann this theology of the primitive church took on the likeness of a "kerygmatic theology". But Käsemann and Bornkamm transcended the borderline of concepts of this theology (Käsemann later sees the question of Kerygma and tradition: Bornkamm comes to the conclusion that the most powerful portrayal of Jesus is the tradition in the Gospel). — In the most recent period we may observe a new inclination towards a recognition of the historical justification of the account given in the Gospels. Thus E. Fuchs properly demonstrates that the Christ of faith is no other than the historical Jesus. At the same time the venture of faith does not lie in our accepting Jesus as a historical personality, but as One sent by God as Redeemer and Messiah.

Schneider then discusses the problem of Jesus' Messianic consciousness. Whereas Käsemann and Bornkamm assert that there is no proof that Jesus claimed to be

a Messiah, Stauffer, Manson and others declare that even the saying of Jesus would be impossible without that claim. Although emphasis was long put in New Testament research on the importance of the primitive church as creator of the theology of Jesus, many wonder whether this was possible (Heitsch). And here it is important that W. Grundmann in his work (Die Geschichte Jesu Christi) points out that in the primitive church there was no person capable of creating a theology concerning Jesus, unless Jesus himself stood behind it. And so Stauffer takes the floor with the assertion that, if we study in detail the sources both in the New Testament and elsewhere, we arrive at a confirmation of the picture of Jesus given by the Gospels. He uses chiefly the Gospel of St. John.

Thus Schneider sketches the circuit taken by New Testament research in questions concerning Jesus, from Bultmann on through Stauffer. The resulting conclusion is that faith is not the basis for our picture of Jesus, but that Jesus is the basis for our faith. — Schneider does not discuss the work by E. Barnikol: Das Leben Jesu der Heilsgeschichte (1958) nor the analysis of the problem of de-mythologization to which H. H. Jenssen devotes his work Der historische Jesus (1957). The particularly valuable element of his work is the comparison of differing points of view with which New Testament research on the problem of the historical Jesus, is approached in our times. Of course he does not take up non-theological views, either, for his work does have the apologetic function.

Vol. 6: Günther Baumbach: Qumran und das Johannes-Evangelium (Qumran and the Gospel of St. John) 1958, 60 pp.*)

Among the many works about the Qumranites and their relation to the New Testament (cf. the review by St. Segert in Communio viatorum I, no. 4) there is also the comparative study by Günther Baumbach, which is actually a summarizing of a more extensive thesis bearing the title, "Der Dualismus in der Sektenrolle im Vergleich mit dem Dualismus in den spätjüdischen Apokalypsen und dem Johannes Evangelium",** concluded in 1955. The author traces the dualistic ideas in three spheres: that of the Qumranites, that in the late-Judaic Apocalypsis and that in the Gospel of St. John.

This is primarily a question of th possibility of dualism in the doctrine o God. In Judaism and among the Qumra nites this doctrine is so permeated wit the awareness of God's supremacy tha there is no possibility of an actual dual ism (against God there can be no anti God). In the Gospel of John dualism is i this respect overcome by the emphasis o God's love... A certain dualism is show in the doctrine on angels (among th Qumranites there is an Angel of Truth a Prince of Light, but also an Angel o Destruction, the Spirit of Error, of Un cleanness, etc.). Whereas in the lat Judaic Apocalyptics we read of angels which have fallen from God, the Qumra nites also know angels which were creat ed evil. There is nothing of this sort i St. John. — In the teaching concernin Satan dualism is overcome in all three spheres.

The second part of the study analyzes the problem of the cosmos, of man, o history and ethics. Among the Qumranites the view of all this is marked by the consciousness that only he who belongs to the "unity" of the sect is elected to salvation (they are the children of light, a concept which appears in St. John in another sense). In the anthropology of the Qumranites there is talk of two spirits struggling within man. Whoever adheres to the "unity" demonstrates that God's spirit has triumphed within him. This had its effect on the ethics of the sect as well, so that it was possible to speak of hatred for one who is not a member of the "unity" (cf. Jesus' standpoint on hatred in Matt. 5:43!). All these dualistic views, arising from the fact that the "unity" held itself apart, play no role in the Gospel of St. John.

Baumbach's study does not point so much to the origin of Christian ideas, but helps to give an idea of the thinking of people to whom Christianity came and who were to a certain extent influenced by the teachings of the Qumranites. Baumbach rightly rejects the views that the Qumran literature will perhaps reverse our conception of the origins of Christianity (Albright) or that it is rather the Monastery of Qumram than Bethelehem or Nazareth which is the cradle of Christianity (Wilson). Baumbach uses the problem of dualism to show the fundamental difference between Christianity and the Dead Sea Sect. Verbal likeness of some expressions change nothing in this respect.

Karol Gábriš

---

* See also p. 368 this issue.

** "Dualism in the Sectarian Documents, as Compared with Dualism in the Late-Judaic Apocalypsis and in the Gospel of St. John.

NOTE AND COMMENT

Seventieth Birthday of Professor F. M. Bartoš

April 5, 1959, marked the seventieth birthday of Dr. F. M. Bartoš, professor of Church History at the Comenius Faculty and the greatest contemporary Czech expert in history of Hussitism and the Unitas Fratrum. Although he is primarily an authority on medieval history, he has an interest in almost every important period in the thousand years of Czech history. With extraordinary capacity for rapid perception, with a wide knowledge of sources and with admirable sense of combination, he constantly sets forth new comments and suggestions and throws light on frequently intricate problems. It is above all his breadth of interest and the extraordinary abundance of ever new insights, but also his proverbial modesty, that is the reason why Professor Bartoš has not written many large books. But the number of smaller works, monographs and articles is almost infinite, and each one is a valuable stone in the mosaic of our knowledge of the past.

Let us take at random his Index of Manuscripts of the National Museum in Prague (Soupis rukopisů Národního musea v Praze), where Professor Bartoš recognized in a series of hitherto unnamed manuscripts, not only important documents of the literary work and of the high level of the Hussite Period, but also often discovered the author, and thus considerably enriched our knowledge of medieval personages and of the literary output of the time. Equally important in extending our knowledge was his examination of the Husitica and Bohemica of a number of German and Swiss libraries. But the focal point of his work remained Bohemia at the time of Hus (as he called his most substantial work). Hus himself became the chief centre of his fruitful curiosity, and the object of his meticulous investigation of details and relationships, often surprising and having profound significance for the over-all understanding. Furthermore, in addition to Jan Hus, his work brings to life a long series of the other Hussite personages and events in striking portrayal and with careful and extensive foundation in documentary material, and through his attention dozens of figures gain their characteristic aspects. And finally, the beginnings of the Unitas Fratrum, the particulars of which are largely veiled in mist, attracted Bartoš to the study of those years. His studies on the relationships of the pre-Hussite *devotio moderna* and the Unitas, and also some sharp observations on the figure of B. Řehoř, until that time largely legendary, are especially significant.

It would be hard to imagine contemporary Czech historical research, or world research in general about the first Reformation, without the results of the work of this learned master of the Hussite and Unitas Fratrum past.

In Memory of Bohuslav Pospíšil

On two occasions readers of this review have met with articles by Bohuslav Pospíšil. First, when he sketched the profile of the teacher of theology who stood closest to him — Slavomil Daněk, professor of Old Testament at the Hus Faculty — and again when he expressed his regard for Professor J. L. Hromádka. The third meeting of our readers with him will be only the reminiscences of those who gathered around him and met with him at their work. For Dr. Bohuslav Pospíšil died on October 14th, 1959, soon after receiving his degree in May at the Theological Academy in Debrecín, Hungary.

B. Pospíšil was not an academic theologian, but one who saw the focal point of his work primarily in the pulpit, in the church and in society.

His work in the 1940's is recalled chiefly by those who were his pupils in his hours of religious instruction in high schools

and by those who sat under his pulpit. Let us quote the words of thanks from one of these: "Your words from the pulpit were no mere consolation: they provoked and stimulated. Sometimes it seemed to us that your ideas shot farther than was proper. But when we examined the place they hit we found that the truth of the Scriptures extends to places where our comfortable religious thinking does not like to be provoked."

He was not, however, only a preacher. He was a shepherd who, in his care for others, walked paths on which few dared to go. We would find him in the cells of those condemned to death, and in places which had little in common with churches.

He loved the church and wanted it to be as effective as possible. He explained the inspiring power of the Christian teaching in the early centuries by the fact that in it the slaves were "experiencing the power of the Gospel in life, in the encounter with a Man, their brother, who made himself solidary with them in their anxiety and their need", by the fact, that "the hearts of the humiliated and offended sought and found answer" with Christians. And from his love for the church there grew his great anxiety as to how the church would stand in the present time. In the last few years he had three matters close to his heart. Let us express them in his own words:

1. "Love also him who approaches the solution of social problems from elsewhere, from another basis of ideas. Love also those who speak untruths about you, for they actually do not know the conditions under which you live" — this he wrote two years ago. *Will the church stand the test in relation to the surrounding world,* to people who do not believe? Will not its love and its interest be narrow-minded and partisan? He calls for understanding for society around us.

2. "The church must ever anew learn to take leave gladly of its old forms of work and life, and must *not* demand of society that reservations be created, where li in the customary forms could be conti ued. It must find courage for living und conditions in which the prerequisites the previous forms of work and life hav evidently disappeared, and if necessar it must find courage to sacrifice eve 'its soul', the external forms of its ex stence, for the lives of those it is to serve. — *Will the church stand the test in th new situation?* Will it find courage fo living under the new conditions? It i certain that not everyone will agree wit his diagnosis that "it is precisely th Marxist ideas which will become the ideo logy of the future, not because they ar ingratiating, but because they have histor ical justification and significance." Bu there should be consent to understandin of his attempt to cope with the new situa tion and to master it in responsibilit before God and men. B. Pospíšil tried t respond to the new situation. He helped t organize the work of the Theologica Faculty, as its secretary, and as director of the hostel for theological students h endeavoured to imbue them with thi sense of responsibility.

3. "With the discovery of thermonuclear weapons, war has entered into a qualitatively different stage. Discussions about some special conditions under which atomic war may be permissible have to end. From the lips of the church must be heard quite decisively and uncompromisingly: Modern war, waged with atomic weapons, is a crime. The church is in duty bound to take an uncompromising and even a passionate stand against such a war." And his words and his whole attitude is in truth marked by a burning passion of the longing for peace. Will the church stand the test in the question of *peace?* He was a leading organizer of the Prague Peace Conference which gave the stimulus to preparations for the All-Christian Peace Assembly. That is why he was so interested in ecumenical work: that all Christians might with one voice say the word of peace. K. T.